

84228

X X V 11  $\frac{12}{116}$ 

3225

Ж. П. СОКАЛЬСКОГО

## ГРЕЧЕСКІЕ ТРАГИКИ И СОФИСТЫ.

(Литературно-философское движеніе въ Аѳинахъ послѣ Персидскихъ войнъ).

Въ предыдущемъ очеркѣ мы успѣли перейти отъ Пифагорейцевъ къ идеямъ и діалектикѣ Платона, не остановившись на софистахъ и Сократѣ. Это мы сдѣлали съ тою цѣлю, чтобы наша классификація философскихъ направлений, указывающая движеніе философской мысли въ исторіи, отчетливо была понята читателемъ: ученіе Платона объ идеяхъ стоитъ въ тѣсной связи съ ученіемъ Пифагорейцевъ о числахъ и одно другое дополняетъ и поясняетъ. Теперь мы позволимъ себѣ вернуться назадъ и занять вниманіе читателя краткимъ обзорѣніемъ литературно-философскаго движенія въ Аѳинахъ, начавшагося тотчасъ послѣ Персидскихъ войнъ. Исторія этого движенія вообще поучительна и въ частности необходима для насъ, такъ какъ безъ предварительнаго ознакомленія съ этимъ движеніемъ философская дѣятельность Сократа и діалоги Платона не всегда могутъ быть поняты надлежащимъ образомъ.

Битва при Саламинѣ, доставившая свободу Греціи и гегемонію Аѳинамъ, была такимъ великимъ историческимъ событіемъ, что нелегко опредѣлить всѣ послѣдствія этого событія. Не даромъ говорятъ, что здѣсь совершилась побѣда Запада надъ Востокомъ, Европы надъ Азією, ума надъ физическою силою. Въ Греціи началось новое умственное движеніе и Аѳины сдѣлались центромъ этого движенія. Всякому образован-

Проверено  
ЛИБ 1939

58

Центральна Наукова  
БІБЛІОТЕКА при ХДУ  
Инв. №



ному человѣку извѣстно, какой блестящій періодъ цивилизаціи въ Греціи насталъ вскорѣ послѣ Персидскихъ войнъ. Во главѣ этой цивилизаціи стояли опять-таки Аѣины.

Въ это время на первомъ планѣ мы встрѣчаемся съ новымъ литературнымъ движеніемъ въ Аѣинахъ,—съ трагедіями знаменитыхъ въ древности трагиковъ: *Эсхила*, *Софокла* и *Еврипида*.

*Эсхилъ*. Появленіе трагедій Эсхила тѣсно связано съ окончаніемъ Персидскихъ войнъ. Его извѣстная трагедія: «Персы» поставлена на сценѣ Аѣинскаго театра не позже, какъ чрезъ 8 лѣтъ послѣ Саламинской битвы, и какъ разъ изображала это событіе. Остановимся на этой трагедіи.

Прежде всего, конечно, патріотическое чувство служило стимуломъ къ созданію названной трагедіи Эсхиломъ. Онъ былъ воиномъ и участвовалъ въ двухъ знаменитыхъ битвахъ грековъ съ персами — при Марафонѣ и Саламинѣ. Такимъ образомъ, онъ, какъ очевидецъ, изобразилъ въ трагедіи: «Персы» Саламинскую битву. «Первымъ, говоритъ въ трагедіи персидскій вѣстникъ, со стороны грековъ шло правое крыло — спокойно, въ порядкѣ; затѣмъ тронулся весь остальной флотъ. Слышны были громкіе и дружные крики: о, дѣти эллиновъ, идите спасать отчизну, спасайте дѣтей, женъ, жилище дѣдовскихъ боговъ, гробницы предковъ; теперь предстоитъ намъ за все сразиться. Мигомъ сцѣпились корабль съ кораблемъ; началъ же нападеніе эллинскій корабль и сшибъ всѣ верхушки на финикійскомъ; потомъ сцѣпились другіе. Сперва персидское войско еще выдерживало; но когда сцѣпились въ узкомъ проходѣ, то тутъ уже взаимной помощи нельзя было подавать; сами же корабли другъ друга разили носами и ломали весла. Эллины же поумнѣе распорядились и всюду насъ колотили. Корабли опрокидывались кверху дномъ. Море до того наполнилось обломками и трупами, что даже не видать его было. Полны также были трупами берега и скалы. Тутъ сколько ни было кораблей въ варварскомъ войскѣ, всѣ въ беспорядкѣ въ бѣгство обратились. А эллины обломками веселъ и кораблей били нашихъ (т. е. персовъ) словно тунцовъ или другую рыбу. Воплями и ликованіями до тѣхъ



поръ оглашались волны, пока не пощадила персовъ темная ночь» и т. д.

Такое живое и блестящее описаніе битвы автора-очевидца приводило зрителей въ восторгъ,—тѣмъ болѣе, что память о славной битвѣ, какъ говоритъ Ордынскій (перев. трагедіи на русскій языкъ), была свѣжа. Между зрителями было много такихъ, которые лично участвовали въ ней; были, безъ сомнѣнія, Аристодъ и Ѳемистоклъ; присутствовали старики и женщины, не забывшіе, конечно, еще того печальнаго времени, когда они, тѣснимые персами, принуждены были выселиться изъ Афинъ въ Трезену, Эвбею и Эгину; присутствовала, наконецъ, молодежь, выросшая въ этихъ опасностяхъ. Театръ былъ устроенъ такъ, что изъ него открывался видъ даже на море и потому самыя мѣста напоминали зрителямъ объ этомъ славномъ времени: передъ глазами ихъ были разоренные Ксерксомъ храмы,—поправить ихъ еще не успѣли; разстилалось море—поприще ихъ доблести; видѣнъ былъ островъ Пенталія, на которомъ перебитъ былъ цвѣтъ персидскаго войска; видна была гора Эгалій, гдѣ стоялъ тотъ серебряный тронъ Ксеркса, сидя на которомъ онъ наблюдалъ за ходомъ битвы (Предислов.). Патріотическое чувство было такъ сильно возбуждено, что, по словамъ комика—Аристофона, Эсхиль «заохотилъ зрителей всюду побѣждать враговъ».

Но для насъ важна другая сторона трагедіи Эсхила: «Персы». Въ ней Эсхиль является мыслителемъ, объясняющимъ такое великое событіе, какъ побѣда грековъ надъ персами, *съ высшей точки зрѣнія*. Неожданное спасеніе грековъ отъ безчисленныхъ персидскихъ полчищъ не могло не показаться грекамъ удивительнымъ и превышающимъ человѣческія силы. Въ большинствѣ случаевъ народъ, повидимому, простодушно вѣрилъ въ то, что въ рядахъ греческаго войска сражались герои Троянской войны; не исключалось при этомъ и участіе отечественныхъ боговъ (Геродотъ). Эсхиль также находилъ данное событіе выходящимъ изъ предѣловъ человѣческихъ силъ; но въ своихъ религіозныхъ понятіяхъ и воззрѣніяхъ онъ стоялъ выше толпы: не герои Троянской войны и даже не боги погубили Ксеркса съ его громаднымъ войскомъ и



спасли Грецію, а всеправосудная *Судьба* (μοῖρα). «Кто изъ смертныхъ уклонится отъ коварнаго обмана Судьбы? Кто коварною ногою, легкимъ скачкомъ убѣжитъ отъ нея?» говоритъ хоръ персидскихъ старцевъ, когда неизвѣстность относительно положенія Ксеркса и его войска начала беспокоить оставшихся дома.

Великое историческое событіе представлено въ трагедіи Эсхила въ такомъ видѣ: Ксерксъ, персидскій царь, задумалъ силою подавить Грецію; для этого онъ собралъ войско изъ всѣхъ подвластныхъ ему странъ. Въ началѣ трагедіи хоръ на цѣлой страницѣ перечисляетъ лишь имена народовъ и племенъ, откуда собрано было войско для похода на Грецію, — главныхъ военачальниковъ, которые отправились, предводительствуя войсками, въ Грецію. «Всѣ ушли, говоритъ хоръ, покинувъ Сузы, Экбатаны, и древнюю крѣпость Кисіеву; одни — на коняхъ, другіе — на корабляхъ, третьи — на сушѣ, образуя военные полки». Царь и войско проникнуты гордымъ сознаніемъ, что никто не можетъ противостоять персамъ и ничто не можетъ удержать ихъ. «Нѣтъ никого, кто устоялъ бы противъ великаго потока мужей, кто крѣпкими плотинами сдержалъ бы необоримую волну моря». Послѣ этого каково же было трагическое положеніе царя и войска, когда всесильная и всеправосудная *Судьба* обрушилась противъ гордаго властелина съ его надменными военачальниками! Мы видѣли, какъ греки били персовъ веслами и обломками кораблей. «Гибло, говоритъ персидскій вѣстникъ, войско персидское и на морѣ и на сушѣ, гибло въ бѣгствѣ — въ Доридѣ, въ землѣ Ахейской, въ городахъ Фессалійскихъ. Но всего множества золь я не рассказаль бы, хоть десять дней рассказывай».

Греческій *политеизмъ* получилъ достаточно опредѣленную и совершенную форму у Гомера и Гезіода. Когда явилась философія въ Греціи, то она не могла итти рука объ руку съ *антропоморфическою* религіею грековъ, гдѣ различные невидимые личные агенты господствуютъ надъ различными областями міра и производятъ каждый въ своей области различные міровыя явленія: громъ, молнію, землетрясеніе, наводне-



ніе, моровую язву и т. д. Философія съ самаго начала своего появленія стремилась уразумѣть міръ въ его единствѣ: отыскивала или единое начало, какъ основаніе міра, или единство мірового порядка и законовъ, дѣйствующихъ въ мірѣ и производящихъ міровыя явленія; поэтому, она или игнорировала народныхъ боговъ, или относилась къ нимъ критически, какъ это мы видимъ у Ксенофана. Но нашелся пунктъ въ теологіи Гомера, который ассимилировался и съ философіею; по крайней мѣрѣ — у нѣкоторыхъ философовъ. Это — ученіе Гомера о *Судьбѣ*.

Нельзя сказать, чтобы понятіе Гомера о *Судьбѣ* было вполне ясно и опредѣленно. Вотъ что достаточно ясно у Гомера относительно Судьбы: не только участь человѣка и цѣлыхъ народовъ находится въ рукахъ *Судьбы*, но и сами боги, не исключая и Зевса, находятся въ зависимости отъ нея; она выше боговъ. Она представляетъ собою *неизбѣжность* и *необходимость*. Какъ понимать эту необходимость и неизбѣжность, едва ли мы найдемъ у Гомера отвѣтъ на этотъ вопросъ. Но самая эта недосказанность въ понятіи о *Судьбѣ* давала возможность развиваться этому понятію. Этотъ терминъ встрѣчается у нѣкоторыхъ философовъ. Но понятіе философовъ о *Судьбѣ* получаетъ болѣе опредѣленный глубоко-философскій смыслъ. У Гераклита, напр., подъ *судьбою* (εἰμαρμένη) разумѣется общеміровой порядокъ, міровая необходимость въ смыслѣ необходимыхъ законовъ природы (παντα δὲ κατ' εἰμαρμένην, τὴν δ' αὐτὴν ὑπάρχειν ἀνάγκην. — Stob. Eclog. 1.178). Такимъ образомъ, *Судьба*, по Гераклиту, существуетъ не внѣ и не подлѣ міра; она составляетъ необходимые законы видимаго міра. Эту судьбу человѣкъ можетъ познавать даннымъ ему разумомъ, такъ какъ необходимый общеміровой порядокъ носить на себѣ отпечатокъ разума (Ἡράκλειτος οὐσίαν εἰμαρμένης ἀπεφύγατο λόγον, τὸν διὰ οὐσίας τοῦ παντός διήκοντα. — Ibid.). Умѣстно указать здѣсь на «введеніе» въ поэму: «О природѣ» Парменида, гдѣ говорится, что душа, несомая конями и сопровождаемая дѣвами, отправляется въ жилище *Дики* (Δίκη), которая общается «открыть ей и непоколебимое сердце легко убѣждающейся истины и мнѣнія смертныхъ, не имѣющихъ не-



сомнѣнности». *Судьба и Дика* нерѣдко отождествляются. Подъ *Дика* разумѣется «право», «справедливость»; но у Парменида, повидимому, подъ нею разумѣется «истина». Впрочемъ, одно другому не противорѣчитъ: справедливость возможна тамъ, гдѣ есть истина; если говорятъ: «на вѣсахъ справедливости», то этимъ символомъ хотятъ выразить точность, приближающуюся къ математической точности, дальше которой истина не можетъ итти. Здѣсь разумѣется истина объективная въ смыслѣ необходимыхъ законовъ природы. Гераклитъ также употребляетъ терминъ: *Дика*. Она съ своими слугами—Эриніями есть хранительница законовъ природы. «Солнце, говорится у Гераклита, не переступитъ своей мѣры; если бы это случилось, то Эриніи, помощницы *Дики*, нашли бы его» (εἰ δὲ μή, Ἐρινυες μὲν δίκης ἐπικούροι ἐξουρήσουσιν.—Plutarch. De exil. c. II).

По нашему мнѣнію, этимъ путемъ философія повліяла на развитіе Греческой религіи и возвышеніе религіознаго міровоззрѣнія лучшихъ умовъ. Къ послѣднимъ относится и Эсхиль. Мы видимъ, что онъ глубоко убѣжденъ въ существованіи общемирового порядка, проникнуть вѣрою въ общемировую справедливость (*δίκη*), хранительницу общемирового порядка. Судьба въ смыслѣ всесильной и всеправосудной справедливости не могла допустить, чтобы малый греческій народъ погибъ отъ руки сильнаго персидскаго царя; такая гибель была бы нарушеніемъ господствующаго въ мірѣ порядка. Персидскій царь самъ заслужилъ наказаніе. Въ своемъ гордомъ самомнѣніи онъ возмечталъ итти противъ законовъ природы и переступить предѣлы, положенные человѣческой волѣ; а именно: онъ посягнулъ на могущественный Босфоръ—божественныя струи Поссейдона, и на священный Геллеспонтъ, сковавши его желѣзными цѣпями, какъ раба.

Трагедіи Эсхила, какъ религіознаго мыслителя, представляютъ собою съ этой стороны особенный интересъ. Съ одной стороны онъ стоитъ на почвѣ народной религіи, какъ человѣкъ религіозный; съ другой,—ему не чужды стремленія философскихъ умовъ—уразумѣть міръ въ его единствѣ, познать общемировой порядокъ, найти единую высшую силу, правящую



міромъ. Можно сказать, что Эсхиль идетъ дальше указанныхъ нами философовъ. Тѣ по преимуществу рѣшали вопросы «о природѣ» (περὶ φύσεως) и почти не занимались вопросами нравственными и общественными. Эсхиль жаждетъ уразумѣть такой міровой порядокъ, который простирается и на человѣческія общества и которымъ должны опредѣляться жизнь и поведеніе каждаго человѣка. Поэтому, если *Судьба* у Гераклита олицетворяетъ собою необходимые законы природы, то *Судьба* у Эсхила есть воплощеніе царствующей въ мірѣ справедливости и носитъ моральный характеръ. Какъ поэтъ, стоящій на почвѣ народной религіи, Эсхиль не могъ удовлетвориться абстрактнымъ понятіемъ *Судьбы*; онъ воплощаетъ ее въ личнаго агента: всемогущая и всеправосудная сила, управляющая міромъ, есть Зевсъ. Зевсъ Эсхила не есть уже Зевсъ Гомера; онъ не есть *primus inter pares* и не зависитъ отъ *Судьбы*, какъ у Гомера. Не даромъ замѣчаютъ, что послѣ Персидскихъ войнъ «мысль о единомъ, вездѣсущемъ, во всемъ проявляющемся, связующемъ въ стройное цѣлое, божественномъ началѣ является преобладающею въ Греческомъ обществѣ» (*Деревицкій*. — «Изъ исторіи греческой этики»).

Въ настоящемъ нашемъ очеркѣ мы не будемъ входить въ разсмотрѣніе всѣхъ религіозно-нравственныхъ представленій Эсхила, какъ онѣ выразились въ его трагедіяхъ. Въ этомъ нѣтъ необходимости, такъ какъ г. Деревницкій въ указанной нами статьѣ: «Изъ исторіи греческой этики», напечатанной въ журналѣ: «Вѣра и разумъ» (за 1886 годъ), съ особенною любовію и увлеченіемъ изложилъ эти религіозно-нравственные представленія Эсхила въ достаточной полнотѣ. (См. также Dronke. — *Die religiösen und Sittlichen Vorstellungen des Aeschilos und Sophocles*). Перейдемъ къ трагедіямъ Софокла.

*Софокл.* На трагедіяхъ Софокла мы намѣрены остановиться нѣсколько больше, чѣмъ остановились на трагедіяхъ Эсхила, — по разнымъ причинамъ: а) трагедіи Софокла признаются наиболѣе совершенными среди трагедій Эсхила и Еврипида; б) его трагедіи по преимуществу совпадаютъ съ блестящею эпохою Перикла и до извѣстной степени служатъ выраженіемъ ея, а равно — выраженіемъ направленія



лучшихъ умовъ того времени; в) онѣ по духу и направленію солидарны той философіи, которую развивали Сократъ и Платонъ; г) нашъ взглядъ на основныя идеи трагедій Софокла не совпадаетъ со взглядомъ нѣкоторыхъ писателей.

Въ статьѣ г. Деревицкаго приведены взгляды нѣкоторыхъ нѣмецкихъ писателей (Дронке, Гюнтера) на трагедіи Софокла. По одному изъ этихъ взглядовъ (Дронке), Софоклъ проникнутъ сознаніемъ слабости, безсилія и ограниченности человѣка болѣе, нежели какой бы то ни былъ другой поэтъ древности, такъ что въ этой чертѣ авторъ усматриваетъ коренную и существенную особенность, такъ сказать, ядро религиозно-нравственныхъ представленій Софокла. Другой (Гюнтеръ) стоитъ на томъ, что у Софокла проповѣдуется неизбежность судьбы для человѣка. Самъ г. Деревицкій говоритъ о Софоклѣ, что онъ скорѣе заявляетъ себя фаталистомъ, между тѣмъ какъ Эсхиль болѣе или менѣе явно склоняется на сторону индетерминизма. Дронке договорился даже до того, что будто бы, по Софоклу, смертный иногда по волѣ боговъ подвергается незаслуженному страданію. Конечно, съ нашей стороны смѣло не соглашаться съ специалистами, тѣмъ не менѣе мы позволимъ себѣ разсматривать трагедіи Софокла съ иной точки зрѣнія.

Извѣстно, что Сократъ и самъ почиталъ и другихъ убѣждалъ почитать отечественныхъ боговъ; напротивъ, порицалъ философовъ метафизиковъ за то, что они желаютъ познать и уразумѣть тайну, скрытую богами отъ людей. Онъ настаивалъ на томъ, чтобы человѣкъ стремился къ познанію «самого себя» (γνῶθι σεαυτὸν), считая это знаніе полезнымъ какъ для самого познающаго, такъ и для другихъ. Чрезъ это онъ названъ философомъ, который «свелъ философію съ неба на землю». По нашему мнѣнію, существуетъ солидарность между Сократомъ и Софокломъ. Послѣдній сдѣлалъ въ области поэзіи то же, что сдѣлалъ Сократъ въ области философіи, т. е. свелъ поэзію съ неба на землю. Онъ по преимуществу сосредоточилъ вниманіе на изученіи людскихъ характеровъ, не дѣлая попытки къ реформированію народной религіи, какъ это дѣлалъ Эсхиль, и не усиливаясь проникнуть въ планы и пред-



начертанія боговъ по отношенію къ человѣческимъ обществамъ и къ каждому человѣку въ отдѣльности. «Волю боговъ, говорится въ одномъ изъ фрагментовъ, если они скрываютъ ее, не узнать тебѣ никогда, хотя бы ты изслѣдовалъ всю вселенную» (650 fr. *Дервицкий* 43 стр.). Если такъ, то этимъ объясняется отношеніе Софокла къ народной эллинской религіи. Эта религія удерживается Софокломъ во всей ея цѣлости, какъ и Сократъ не затрогиваетъ ее. Въ трагедіяхъ Софокла всюду дѣйствуютъ боги, Судьба и т. д. Хоръ поетъ гимны въ честь боговъ, въ которыхъ дѣлаетъ обращеніе къ правосудному Зевсу, къ Аѳинѣ, дочери великаго Зевса, къ Аполлону, далеко мечущему свои стрѣлы, къ Вакху и т. д. Совершенно вѣрно полагаютъ, что Софоклъ въ своихъ трагедіяхъ есть болѣе вѣрный выразитель религіозныхъ, народно-Эллинскихъ воззрѣній, чѣмъ Эсхиль. Но еще вопросъ: держался ли простодушно самъ Софоклъ этихъ народныхъ вѣрованій и воззрѣній? Мы полагаемъ, что религіозныя воззрѣнія Софокла были болѣе идеальны и возвышенны, чѣмъ вѣрованія толпы, какъ и воззрѣнія Сократа, который тѣмъ не менѣе передъ смертію напомнилъ Критону: мы обязаны пѣтухомъ Эскулапу. Нельзя думать, чтобы великій трагикъ - мыслитель, жившій въ блестящій періодъ просвѣщенія, искренно вѣрилъ въ богиню, которая въ его трагедіи говоритъ Одиссею: «а издѣваться надъ врагомъ не пріятно ли?» (*Ajax* 79 ст.). Скорѣе можно думать противное. Вся сцена между Одиссеемъ, Аѳиною и Аяксомъ представляетъ Аѳину не въ благовидномъ свѣтѣ, такъ что, повидимому, самъ Одиссей былъ противъ того, чтобы издѣваться надъ врагомъ (что онъ и показалъ въ концѣ трагедіи), не смотря на то, что Одиссей, какимъ онъ является въ трагедіяхъ Софокла, не всегда удерживается въ предѣлахъ принятой нравственности. Вообще приведенный примѣръ скорѣе сближаетъ Софокла во взглядахъ на народную религію съ Еврипидомъ. То же нужно сказать и относительно вѣрованія Софокла въ *Судьбу*, истребляющую поголовно весь родъ тяжкаго преступника—до третьяго и четвертаго поколѣнія. Вѣдь у Софокла Исмена—дочь Эдипа не погибаетъ отъ ударовъ *Судьбы*; по крайней мѣрѣ, изъ трагедій



Софокла не видно этого. Не погибаетъ отъ неумолимой *Судьбы* и Электра—дочь Агамемнона, а равно и сестра ея—Хрисо-емида и братъ ея—Орестъ. Самъ Эдипъ, величайшій, хотя и безсознательный и невольный, преступникъ, не погибаетъ отъ *Судьбы*, напротивъ: подъ конецъ своей жизни онъ является излюбленнымъ богами. Въ трагедіи: «Эдипъ въ Колонѣ» онъ заявляетъ, что «боги снова возстановляютъ его», а Исмена говоритъ, что, по изреченію оракула, судьба другихъ зависитъ отъ него (392 ст.). Все это противорѣчитъ народному вѣрованію въ *Судьбу* и, повидимому, было несогласно съ народнымъ преданіемъ относительно послѣдней участи Эдипа; по крайней мѣрѣ, въ другой трагедіи Софокла Исмена высказываетъ: «отецъ нашъ умеръ подъ бременемъ проклятія и позора» (*Antigon.* 48—9 ст.), что болѣе согласно съ преданіемъ.

Софоклъ принадлежалъ къ другому поколѣнію, чѣмъ Эсхиль, который выросъ и воспитался въ прежнихъ традиціяхъ, господствовавшихъ до Персидскихъ войнъ. Онъ былъ юнымъ, когда совершались празднества послѣ Саламинской битвы, и выступилъ съ своими трагедіями при Периклѣ. Едвали можно отвергать вліяніе на него философіи Анаксагора; по крайней мѣрѣ, трагедіи Софокла, по нашему мнѣнію, носятъ на себѣ отпечатокъ этого вліянія.

Главная заслуга Анаксагора состояла не въ томъ, что имъ высказано ученіе объ умѣ (*νοῦς*), а въ томъ, что онъ отдѣлилъ умъ отъ матеріи; такимъ образомъ, онъ первый изъ греческихъ философовъ, сколько намъ извѣстно, заявился *дуализмомъ* въ тѣсномъ смыслѣ слова. Это не могло не отразиться и на психологіи. Мы видимъ, дѣйствительно, что дуализмъ проведенъ былъ и въ ученіе о душѣ: въ человѣкѣ находится душа *разумная* и душа *животная*: послѣдняя, т. е. животная душа, въ дальнѣйшемъ анализѣ распалась на душу *желательную*, или животную въ тѣсномъ смыслѣ, и душу *страстную* (*θυμοειδής*); страстная душа занимаетъ среднее мѣсто между разумною и желательною душою. Чисто идеальнымъ, духовнымъ, неизмѣннымъ, *безстрастнымъ* (*ἀπαθής*) остается всегда при всѣхъ обстоятельствахъ и условіяхъ одинъ только умъ (*νοῦς*). Ему принадлежитъ господство надъ страстями; онъ выше всего (*νοῦς ἐστὶ πάντων ἀρχή; αὐτοκρατής, rex sui*).



Вотъ этотъ-то психологическій *дуализмъ* и ученіе объ умѣ, какъ единомъ безстрастномъ и господствующемъ въ душѣ началѣ, и было, по нашему мнѣнію, руководительнымъ началомъ для Софокла при составленіи трагедій. Душа *разумная* и душа *страстная* въ человѣкѣ не всегда находятся въ гармоніи между собою: или та или другая беретъ перевѣсъ; чаще страстная душа преобладаетъ, между тѣмъ какъ господство должно принадлежать уму. Но страсть имѣетъ свойство постепенно возрастать и тогда она дѣлается опасною для человѣка: на высшей ступени она затемняетъ умъ человѣка и приводитъ его къ гибели. Вотъ это-то и есть собственно та судьба, которая губить человѣка; по крайней мѣрѣ, это слѣдуетъ признать, если, не заходя далеко, судить съ точки зрѣнія житейскаго опыта. Но отъ этой судьбы есть вѣрное спасеніе; оно заключается въ умѣ, который можетъ и долженъ останавливать развитіе страстей, дабы онѣ не доводили насъ до гибели. Софоклъ въ своихъ трагедіяхъ обыкновенно ставитъ себѣ задачу *психологическую* — показать зрителямъ, какъ извѣстная страсть, овладѣвшая человѣкомъ, при извѣстныхъ обстоятельствахъ растетъ и постепенно затемняетъ разумъ, — какъ вслѣдствіе этого человѣкъ начинаетъ дѣлать промахи и глупости, которыя въ свою очередь усиливаютъ страстное состояніе, осложняя его новыми чувствами, и какъ, наконецъ, наступаетъ такое безвыходное положеніе человѣка, за которымъ большею частію слѣдуетъ или самоубійство, или самоистязаніе (Эдипъ), или другія сильныя страданія. Обратимся къ самымъ трагедіямъ.

Начнемъ съ трагедіи: «Аяксъ». Краткое содержаніе этой трагедіи таково: Аяксъ, герой Троянской войны, заспорилъ съ Одиссеемъ объ оружіи Ахиллеса и по приговору совѣта вождей оружіе досталось Одиссею. Въ чувствѣ оскорбленнаго самолюбія и гнѣва Аяксъ замышляетъ отомстить Одиссею и прочимъ вождямъ, которыхъ считалъ своими врагами. Богиня Аѣина, покровительница Одиссея, помрачаетъ умъ Аякса и онъ въ темную ночь, выйдя изъ лагеря и встрѣтивъ стадо животныхъ, напалъ на это стадо и сталъ поражать животныхъ — въ той мысли, что онъ поражаетъ своихъ враговъ.



Когда затѣмъ опомнившись, онъ созналъ свой поступокъ, то въ досадѣ на неудавшуюся месть и преслѣдуемый мыслию о томъ, какому осмѣянію онъ послѣ этого подвергнется, онъ не хочетъ болѣе жить, выходитъ въ поле, бросается на мечъ и умираетъ.

Повидимому, трагедія: «Аяксъ» вторитъ народному вѣрованію: Аякса доводитъ до гибели богиня Аѣина за то, что онъ возмечталъ о себѣ и своей храбрости слишкомъ много и пересталъ почитать боговъ. Вѣстникъ передаетъ, что онъ однажды сказалъ своему отцу: «отецъ, съ богами-то и ничтожный смертный можетъ одержать побѣду; а я и безъ помощи ихъ надѣюсь пріобрѣсти эту славу» (767 ст.). Сама богиня Аѣина была лично оскорблена гордымъ Аяксомъ, когда онъ, по словамъ того же вѣстника, однажды отвѣчалъ ей, побуждавшей его выйти на войну, слѣдующее: «богиня, другимъ Аргивянамъ помогай; а мы сами стоимъ за себя» (774—5). Но мы уже высказали свое мнѣніе о томъ, могъ ли самъ Софокль, жившій въ вѣкъ философіи, простодушно и чистосердечно вѣрить тѣмъ баснямъ о дѣйствіяхъ богини, которыя онъ вводитъ въ трагедію. Значитъ, причина гибели Аякса—не дѣйствія богини Аѣины. По признанію критиковъ, *хоръ* представляетъ собою въ трагедіяхъ Софокла «идеальнаго зрителя». Мы въ правѣ думать, что устами хора Софокль, по крайней мѣрѣ—въ большинствѣ случаевъ, если не вездѣ, высказываетъ свои мысли и свои взгляды на поступки дѣйствующихъ лицъ. Этотъ-то хоръ вотъ что говоритъ Аяксу: «наконецъ, несчастный, *упорствомъ своимъ* достигъ ты злой судьбы безчисленныхъ твоихъ подвиговъ» (925—7 ст.). Нужно знать, кто были герои Троянской войны, чтобы имѣть надлежащее понятіе о характерѣ и душевномъ состояніи Аякса. Прежде всего это были люди знаменитыхъ родовъ и знатнаго происхожденія. Аяксъ высказываетъ, что «долгъ благороднаго (εὐγενής) жить такъ, чтобы онъ могъ сказать отцу, что ни разу не посрамилъ своего рода» (473) и что если нельзя жить такъ, то умереть согласно съ достоинствомъ (ἢ καλῶς ζῆν, ἢ καλῶς τεθνῆναι.—479 ст.). Этотъ знатный по происхожденію мужъ не менѣе того извѣстенъ еще своими многочисленными



военными подвигами (слова хора). Конечно, для такого человека, как Аяксъ, оскорбленіе было слишкомъ мучительно и жажда мести была слишкомъ сильна. Это и довело его до умопомѣшательства. Такимъ образомъ, причина гибели Аякса была естественная, *психологическая*.

Типъ, подобный Аяксу, выведенъ Софокломъ въ другой трагедіи: «Филоктетъ». Онъ также считалъ себя оскорбленнымъ Одиссеемъ, по совѣту котораго онъ былъ оставленъ одинъ на пустынномъ островѣ—Лемносѣ, когда онъ такъ выражалъ свои страданія отъ раны, что сдѣлался невыносимымъ на кораблѣ, плывшемъ подъ Трою. Здѣсь онъ пробылъ продолжительное время, перенося въ одиночествѣ сильныя страданія и большія лишенія. Хоръ—«идеальный зритель» и ему также высказываетъ: «самъ ты пожелалъ этого, а не другимъ сильнѣйшимъ вовлеченъ ты въ эту пропасть» (1096). И Нептолемъ высказываетъ Филоктету совѣтъ, который соотвѣтствуетъ взгляду Софокла: «научись не ожесточаться бѣдствіями» (1385 ст.).

Въ той и другой трагедіи играетъ видную роль умный, ловкій, хитрый Одиссей. Въ Аяксѣ онъ является между прочимъ примирителемъ между Агамемнономъ и Тевкромъ—братомъ умершаго Аякса. Здѣсь онъ въ великодушіи и доблести превосходитъ героевъ Троянской войны, среди которыхъ обращается и дѣйствуетъ. Онъ убѣждаетъ Агамемнона не препятствовать хоронить того, кто при жизни былъ злѣйшимъ его (Одиссея) врагомъ, т. е. Аякса, и самъ участвуетъ при похоронахъ. Въ Филоктетѣ онъ, повидимому, не всегда остается въ границахъ должной честности; но это онъ допускаетъ (напр. обманъ) не ради собственныхъ интересовъ и выгоды, а для пользы отечества и блага грековъ. Нѣтъ сомнѣнія, что Софокль симпатизируетъ Одиссею и если не считаетъ его своимъ идеаломъ, то во всякомъ случаѣ считаетъ его обладателемъ практическаго ума и житейской мудрости. У него Одиссей говоритъ о себѣ: «какимъ гдѣ нужно быть, такимъ я и бываю» (Philoct. 1049). Особенно черта всепримиряющаго практическаго ума выдвинута Софокломъ въ Одиссеѣ, что составляетъ какъ бы противовѣсъ крайне эгоистическимъ чувствамъ героевъ Троянской войны.



Труднѣе, повидимому, было Софоклу справиться съ его точки зрѣнія съ еивскимъ миеомъ, изображавшимъ судьбу рода Лаобдакова, прославившагося въ древности бѣдствіями и преслѣдованіями неумолимой *Судьбы* за тяжкія преступленія. Сюда относятся трагедіи Софокла: «Эдипъ царь», «Антигона», «Эдипъ въ Колонѣ». Въ самомъ дѣлѣ, Эдипъ по характеру — не таковъ, какъ указанные нами герои Троянской войны — съ ихъ непомѣрною гордостію, упрямствомъ, крайнимъ самолюбіемъ, чѣмъ они сами себя доводили до гибели. У Софокла Эдипъ представляется добрымъ и мудрымъ царемъ, любящимъ свой народъ и заботящимся объ его благѣ. Въ миеѣ, который положенъ въ основаніе первой изъ указанныхъ трагедій, представляется дѣло такъ, что Эдипъ пострадалъ за то, что убилъ своего отца — Лая и женился на своей матери. Но Эдипъ и послѣ того, какъ совершилось наказаніе за преступленіе, не могъ помириться съ тою мыслию, что онъ дѣйствительно виновенъ въ убійствѣ отца и кровосмѣшеніи съ матерію, какъ по крайней мѣрѣ онъ высказывается въ трагедіи Софокла. «Мои дѣйствія, говоритъ онъ, если только я смѣю сказать правду относительно матери и моего отца, были дѣйствіями болѣе страдающаго, нежели дѣйствующаго; это я достовѣрно знаю» («Эдипъ въ Колонѣ» 266—9 ст.). Антигона — дочь Эдипа, какъ женщина, еще далѣе отстоитъ отъ Гомеровскихъ героев. Скажемъ сначала о трагедіи: «Эдипъ царь».

Въ началѣ трагедіи Эдипъ высказываетъ еивскому народу, собравшемуся ко дворцу по случаю моровой язвы въ городѣ, что онъ былъ бы безжалостенъ, если бы такое положеніе города не трогало его, что страданіями народа онъ занятъ болѣе, чѣмъ собственною жизнію. Посылая къ оракулу Аполлона, онъ говоритъ, что онъ готовъ сдѣлать все, чтобы отыскать убійцу Лая и наказать, если того требуетъ спасеніе города отъ моровой язвы. Высказываясь такимъ образомъ, Эдипъ говорилъ искренно, съ убѣжденіемъ, что исполнить то, что обѣщаетъ народу. Но что же мы видимъ послѣ? Какимъ является Эдипъ потомъ, когда, возвратившись отъ оракула, Креонъ и Терезій первоначально не хотѣли сообщить ему отвѣтъ оракула? Тѣмъ болѣе, какъ онъ поступаетъ съ Креономъ и



представителемъ боговъ—Терезіемъ, когда встрѣчаетъ намѣкъ на то, что онъ-то и есть виновникъ страданій народа отъ моровой язвы и убійца Лая? Въмѣсто того, чтобы приступить къ разслѣдованію дѣла, какъ онъ обѣщалъ народу, онъ заподозриваетъ Креона—своего родственника въ покушеніи на его царскій тронъ, а Терезія—въ сообщничествѣ съ нимъ. Онъ готовъ обрушиться на нихъ всею своею царскою властію. Тотъ же «идеальный зритель», т. е. хоръ и здѣсь говоритъ: «сколько они могутъ понять, имъ кажется, что его (Эдипа) рѣчи внушены ему *инвоомъ* и что теперь не такое время, а надлежитъ, какъ лучшее, исполнить велѣніе бога» (404—7 ст.). Фивскій мудрецъ въ своей излишней ревности къ своей царской власти дошелъ до умственного ослѣпленія и, забывши о страданіи народа, занялся исключительно своею личностію, не смотря на напоминаніе хора, что теперь не такое время... Такимъ образомъ, неблагоприятныя обстоятельства явились для Эдипа пробнымъ камнемъ и снова вызвали въ немъ ту запальчивость натуры, по которой, конечно, совершилось и убійство отца; онъ явился снова на пути къ тому, чтобы въ гнѣвѣ и запальчивости совершить новое преступленіе. Каково же было его положеніе, когда все раскрылось и онъ увидѣлъ себя великимъ преступникомъ! Лишеніе глазъ, которые онъ вырвалъ у себя собственными руками, и удаленіе въ пустыню были *естественнымъ* слѣдствіемъ этого положенія.

Не касаясь пока трагедій: «Антигона», скажемъ о трагедіи «Эдипъ въ Колонѣ». Эта трагедія своеобразна среди другихъ трагедій Софокла. Собственно говоря, «Эдипъ въ Колонѣ» нельзя назвать трагедіею въ тѣсномъ смыслѣ слова: въ ней не усматривается того, что принято называть трагическимъ. Она своеобразна и въ другомъ отношеніи. Всѣ другія трагедіи по содержанію примыкаютъ или къ эпосу Гомера или къ фивскому миеу; трагикъ или строго держится того, что ему даетъ эпосъ или миеу, развивая на этой почвѣ характеры и дѣйствія въ драматической формѣ, или располагаетъ заимствованнымъ содержаніемъ свободно, согласно своимъ цѣлямъ и планамъ, оставаясь вѣрнымъ эпосу или миеу лишь въ самыхъ общихъ чертахъ. Хотя въ указанной трагедіи является



на сцену тотъ же Эдипъ съ другими лицами оивскаго міа съ прибавленіемъ Тезея, царя аѣинскаго; но содержаніе трагедіи вообще чуждо оивскому міау; оно самостоятельно создано поэтомъ. Содержаніе этой трагедіи въ общихъ чертахъ— слѣдующее. Эдипъ, изгнанный изъ Оивъ сыновьями, какъ самъ онъ говоритъ, послѣ долгаго скитальчества подъ водительство дочери своей—Антигоны въ нищетѣ и бѣдности, приходитъ, наконецъ, въ предѣлы Аттики. Ему предсказано Аполлономъ, что въ Аѣинахъ у святилища богинь—Евменидъ (Ериніи тоже) онъ долженъ кончить свою жизнь. Тезей, аѣинскій царь, принимаетъ его весьма благосклонно. Здѣсь послѣ сцены съ Креономъ, оивскимъ царемъ, который хочетъ или хитростію или силою увлечь Эдипа къ оивскимъ предѣламъ, что ему нужно было въ борьбѣ съ Полиномъ, такъ какъ предсказано оракуломъ, что побѣда останется за тѣмъ, на чьей сторонѣ будетъ Эдипъ,—послѣ сцены съ сыномъ своимъ—Полиномъ, который также домогается того, чтобы склонить отца на свою сторону, по знаку небснаго грома Эдипъ оставляетъ этотъ міръ, невидимый никѣмъ, кромѣ Тезея, которому вмѣстѣ съ городомъ Аѣинами передаетъ свое пророческое благожеланіе.

Трагедія: «Эдипъ въ Колонѣ» написана Софокломъ, какъ признають, въ глубокой старости. Нѣкоторые говорятъ, что поводомъ къ составленію этой трагедіи послужило нѣкоторое несогласіе и даже ссора между Софокломъ и сыномъ его—Іофонтомъ. Какъ бы въ назиданіе сыну, что слѣдуетъ съ уваженіемъ относиться къ престарѣлому отцу, Софоклъ написалъ указанную трагедію. Другіе говорятъ, что Софоклъ этою трагедіею желалъ прославить Аѣины и свою родину—Колофонъ, лежащій близъ города Аѣинъ, гдѣ находилась священная роща богини Аѣины и храмъ Евменидъ. Для насъ несущественно знать, какой былъ внѣшній поводъ къ составленію данной трагедіи. Мы обращаемъ вниманіе читателя на самостоятельно созданное поэтомъ содержаніе трагедіи, на духъ и направление, господствующіе въ ней. То и другое не соответствовало вѣрованіямъ и исторически сложившимся воззрѣніямъ грековъ. Мы привели уже слова Исмены—дочери Эдипа,



84228

гдѣ говорится, что «отецъ ихъ умеръ подъ бременемъ проклятія и позора». Иначе и не могъ думать грекъ, твердо убѣжденный, что такой тяжкій преступникъ, какъ Эдипъ, долженъ понести и соотвѣтствующее преступленію наказаніе. Самъ Эдипъ говоритъ, что «было время, когда ему сладко было бы умереть или быть побиту камнями» (Эдипъ въ Кол. 433—5 ст.). Этого тяжкаго преступника Софокль выводитъ на сцену, какъ излюбленнаго богами; о немъ оракуль заявляетъ, что будетъ благоденствовать та страна, которая приметъ тѣло умершаго Эдипа; у опозореннаго и проклятаго теперь ищутъ благосклонности владѣтели странъ. Грекъ не могъ со всѣмъ этимъ помириться. Не могъ онъ помириться и съ тѣмъ, чтобы сила заключалась въ дряхломъ старикѣ. Онъ привыкъ высоко ставить силу и красоту *физическую* и къ старости относился, какъ ко злу и бѣдствію. «Наконецъ, говорить хоръ въ трагедіи: «Эдипъ въ Колонѣ», приходитъ ненавистная, немощная, угрюмая, друзьями оставленная, старость и съ нею поселяются всякія бѣдствія одни другихъ тяжелѣе» (1236 ст.). Тотъ старикъ, котораго вывелъ на сцену передъ зрителями Софокль, въ особенности не представлялъ собою и тѣни какого-либо величія: одѣтаго въ бѣдное рубище, дряхлаго, усталаго, измученнаго невзгодами и лишеніями Эдипа вела дочь Антигона. Но по показанію трагика этотъ старикъ бодръ духомъ и богатъ мудростію. «Страданія, долготлѣтіе и благородство души умудрили его» по его собственнымъ словамъ. Креонъ пустилъ въ ходъ передъ нимъ все свое краснорѣчіе, чтобы склонить его на свою сторону; но старикъ остался непоколебимъ и высказалъ, какъ умудренный опытомъ: «я не знаю праваго человѣка, который говорилъ бы обо всемъ краснорѣчиво» (806—7 ст.). Вотъ въ чемъ сила старика: это—мудрость, сила ума. Она—непоколебима; ей не страшны козни и нападки *Судьбы*; страсти побѣждены; установлено полное внутреннее равновѣсіе и гармонія подъ главенствомъ ума и пріобрѣтенной мудрости. Сами Ериніи даютъ ему мѣсто около своего храма для вѣчнаго покоя.

Нужно ли еще продолжать выписывать мѣста изъ трагедій Софокла и приводить примѣры въ подтвержденіе нашего взгляда



да на основныя идеи, проводимыя Софокломъ чрезъ трагедіи въ массу зрителей? И Электръ, оплакивающей своего отца, убитаго ея матерью—Клитемнестрою, хоръ намекаетъ на безполезность излишней грусти въ ея безпомощномъ положеніи, указывая вмѣстѣ на вредъ, отсюда происходящій. И Антигонъ хоръ не разъ высказываетъ неодобреніе. Напр., въ одномъ мѣстѣ онъ говоритъ: «кажется, эта дѣва наслѣдовала упорный духъ упорнаго отца и не хочетъ уступить бѣдствіямъ» (471—2 ст.). Въ другомъ мѣстѣ хоръ рѣзко высказывается о поступкѣ Антигоны: «далеко ты въ дерзости зашла и о высокій правды тронъ толкнулась ты дитя; видно, искупаешь грѣхъ отцовскій» (852—5 ст.). И еще: «тебя погубила гордость самоуправная» (875 ст.). «Правда не можетъ быть на сторонѣ тѣхъ, которые переступаютъ предѣлы, положенные чело-вѣческой волѣ» (873 ст.). Какъ въ «Электрѣ» характеръ одной сестры противопоставленъ характеру другой, такъ и въ «Антигонѣ» Исмена представляетъ противоположность сестрѣ своей Антигонѣ; симпатіи поэта, повидимому, на сторонѣ Хрисо-емиды и Исмены—болѣе спокойныхъ и разсудительныхъ, чѣмъ Электра и Антигона. Въ этомъ случаѣ поэтъ былъ послѣдователенъ. Въ поклоненіи уму и благоразумію (*εὖ φρονεῖν*) онъ былъ послѣдователенъ даже болѣе, чѣмъ, можетъ быть слѣдовало бы. Съ его точки зрѣнія хитрость и даже обманъ, повидимому, не только не предосудительны, но даже позволительны, *если за ними слѣдуетъ общая польза и общее благо* (*δοκῶ μὲν οὐδὲν ῥῆμα σὺν χέρδεϊ κακόν*. Electr. 61 ст. См. *Lübker Die Sophocleische Theologie und Ethik. Zweite Hälfte 58 стр.*).

Въ заключеніе не можемъ не выписать того мѣста изъ трагедіи: «Антигона», гдѣ хоръ съ поэтическимъ восторгомъ воспѣваетъ могущество человѣка, одареннаго умомъ.

Много могучаго въ свѣтѣ;  
Но что человѣка могутъ?  
Онъ и при Нотѣ ненастномъ  
Моря съдую пучину  
Смѣло пройдетъ, не страшась  
Волнъ отовсюду шумящихъ.  
Онъ истощаетъ богиню,  
Высшую, вѣчно живую,



Неутомимую землю,  
 Плугомъ, кружащимъ съ конями,  
 Что годъ ея бороздя.  
 Въ сѣти завлечь онъ умѣетъ  
 Птиць легковѣрное племя,—  
 Дикихъ звѣрей; хитроумный,  
 Онъ уловляетъ искусно  
 Рыбъ, обитательницъ водныхъ,  
 Неводомъ, тканнымъ изъ вервий.  
 Онъ укрощаетъ искусствомъ  
 Хищнаго, горнаго звѣря;  
 Конь густогривый и дикій  
 Волъ подъ ярмомъ ему служить.  
 Слово и умъ легкокрылый  
 И общежитія законы  
 Созданы имъ; ухитрился  
 Онъ избѣгать отъ воздушныхъ  
 Стрѣлъ дождевыхъ и отъ хлада,  
 Путь ко всему онъ отыщетъ,  
 Что ни замыслить; отъ смерти  
 Только не знаетъ спасенья;  
 Но и въ труднѣйшихъ болѣзняхъ  
 Помощь доставить сумѣетъ.  
 (Антиг. 333—364 ст. перев. Водовозова).

Конечно, есть и общее въ трагедіяхъ Эсхила и Софокла. Напримѣръ, и у Эсхила Орестъ не погибаетъ отъ неутомимой Судьбы; и у Эсхила человѣкъ подъ вліяніемъ умственного ослѣпленія переходитъ отъ одного преступленія къ другимъ и потомъ уже погибаетъ. Но у Эсхила умственное ослѣпленіе навѣвается дѣйствительно демоническою силою, дѣйствующей *отъвне*, чего мы, по крайней мѣрѣ, не усматриваемъ у Софокла. Чтобы Орестъ — убійца матери, остался живъ, для этого у Эсхила потребовалось вмѣшательство боговъ и очищеніе при храмѣ; такимъ образомъ и здѣсь спасеніе отъ Судьбы приходитъ *отъвне*; иного же спасенія отъ Судьбы Эсхиль не находитъ. Софоклъ рѣшаетъ, по нашему мнѣнію, всѣ такого рода вопросы, не выходя изъ предѣловъ этого міра, — на почвѣ человѣческихъ страстей и человѣческаго разума, дѣйствующихъ по законамъ, присущимъ ихъ природѣ. Побѣжденный въ состязаніи съ Софокломъ (δράμα πρὸς δράμα ἀγωνίζεσθαι), Эсхиль удалился изъ Аѣины, такъ какъ, вѣроятно,



чувствовалъ, что въ Аѣинахъ началось новое вѣяніе и новое направленіе умовъ, которому удовлетворяли трагедіи Софокла.

Одинъ изъ древнихъ писателей говоритъ: «сначала Богъ училъ древніе роды отъ Пріама и Лая; потомъ сдѣлались учителями народа *трагики*» (Libanius). И Аристофанъ въ одной изъ своихъ комедій (Лягушки) говоритъ: «мальчиковъ учитъ учитель, а взрослыхъ — поэтъ». Если—такъ, то немалый переворотъ въ воспитаніи и обученіи аѣинскихъ гражданъ задумалъ совершить Софоклъ при помощи своихъ трагедій. Развѣнчивая Гомеровскихъ героевъ, выставя на видъ передъ аѣинскими зрителями ихъ эгоизмъ, непомѣрное самолюбіе, заносчивость, кичливость родомъ и происхожденіемъ, горделивое самохвальство физическою силою, наконецъ,—упорство, противъ котораго безсильны всѣ доводы и убѣжденія разума (Аякъсъ, Филоктетъ, Менелай, Агамемнонъ), Софоклъ тѣмъ самымъ ясно указывалъ зрителямъ, что эти типы, на подражаніи которымъ воспитывались греки, устарѣли, и для аѣинскаго демократическаго общества неудобны. Время исключительнаго физическаго развитія прошло; требуется еще и несравненно въ большей степени *развитіе ума*. Это ясно показала война съ персами, въ особенности битва при Саламинѣ. Не заходя далеко, слѣдуетъ согласиться, что побѣда при Саламинѣ досталась грекамъ благодаря уму и сообразительностиThemistocles. Умъ одного съ слабыми сравнительно физическими силами беретъ перевѣсъ надъ громадными полчищами. Герои Троянской войны не могли бы этого сдѣлать одною физическою силою, которою они гордились. Кромѣ Themistocles на глазахъ у всѣхъ была другая умственная сила, которая крѣпко держала Аѣины въ рукахъ. Это—Периклъ. Такимъ образомъ, другой примѣръ показывалъ воочію, что время и обстоятельства измѣнились. Прежде, какъ говоритъ Аристотель, власть захватывалась силою и поддерживалась ею: демагогами были предводители войскъ; а послѣ этими демагогами дѣлались ораторы, увлекающіе народъ своими рѣчами. Такимъ демагогамъ не нужна была физическая сила, чтобы удерживать власть въ своихъ рукахъ: народъ слушался ихъ добровольно, побуждаемый къ тому убѣдительными рѣчами. Такова сила ума!



*Еврипидъ*. Въ то время, какъ Софокль проповѣдывалъ силу и власть ума ( $\nu\omicron\varsigma \dot{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu \dot{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ ) и необходимость новаго направленія въ воспитаніи, готовился выступить на поприще трагедіи новый поэтъ—мыслитель и, удаляясь, по преданію, въ пещеру на Саламинѣ, погружался въ думу, размышляя о положеніи людей и ихъ жизни (эту пещеру на Саламинѣ показывали еще при Гелліѣ, какъ уединеніе поэта - трагика). То былъ *Еврипидъ*. О немъ положительно говорятъ, что онъ увлекался философіею вообще и въ частности—философіею Анаксагора. Послѣдняя повліяла на него, какъ можно полагать, другою стороною, чѣмъ на Софокла; онъ увлекался естественными законами природы, не требующими вмѣшательства боговъ; поэту онъ открыто возсталъ въ своихъ трагедіяхъ противъ Гомеровскихъ боговъ. Его дѣятельность, какъ трагика, совпадаетъ уже съ періодомъ появленія *софистовъ*. Нѣсколько мыслей, высказанныхъ имъ въ трагедіяхъ, которыя имѣютъ общее съ мыслями, высказываемыми въ то время софистами, послужили къ тому, что его стали считать солидарнымъ этимъ послѣднимъ. Указываютъ и на Сократа, въ обществѣ котораго обращался Еврипидъ. Но наибольшее вліяніе на Еврипида, конечно, имѣлъ Софокль своими трагедіями.

Когда говорятъ объ отношеніи между двумя трагиками—Софокломъ и Еврипидомъ, то останавливаются по преимуществу на томъ различіи, которое существуетъ между ними. Но мы сначала укажемъ на сходство между ними, а затѣмъ перейдемъ къ различію: Еврипидъ въ нѣкоторыхъ существенныхъ пунктахъ продолжалъ развивать лишь то, что намѣчено было Софокломъ.

Сказано нами, что Еврипидъ открыто выступилъ противъ Гомеровскихъ боговъ. Мы имѣли случай убѣдиться, что уже Софокль въ нѣкоторыхъ трагедіяхъ рисовалъ ихъ въ неприглядномъ свѣтѣ. Если читатель познакомится, напримѣръ, съ трагедіею Еврипида: «Ипполитъ», то въ способѣ представленія здѣсь богини Афродиты найдетъ общее съ представленіемъ Аѳины въ «Аяксѣ» Софокла. Кажется, нѣтъ необходимости приписывать вліянію софистовъ то, что Еврипидъ усвоилъ себѣ манеру представлять Гомеровскихъ боговъ съ такими



нравственными качествами и дѣйствіями, какія позорны и для человѣка; эта манера проглядываетъ уже у Софокла. Правда, Еврипидъ въ данномъ случаѣ пошелъ дальше Софокла. Гдѣ Софоклъ ограничился представленіемъ конкретныхъ образовъ, тамъ Еврипидъ дѣлаетъ обобщенія, выражаемыя имъ въ отвлеченной формѣ, какъ положенія. Напримѣръ, онъ говоритъ: «если боги дѣлаютъ зло, то они уже—не боги» (fragm. 294 Dindorf). «Справедливо ли, если боги, начертавшіе намъ законы, первые становятся ихъ нарушителями». «За что обвинять людей, если они подражаютъ порокамъ боговъ, которые подають имъ столь пагубные примѣры?» За такія-то отрицательнаго характера положенія и считаютъ Еврипида солидарнымъ софистомъ и атеистомъ. Но отрицать Гомеровскихъ боговъ для Еврипида не значило еще быть атеистомъ. И мы не рѣшаемся сдѣлать такой приговоръ по отношенію къ религіознымъ воззрѣніямъ Еврипида, что онъ былъ атеистомъ, иначе пришлось бы многихъ изъ древнихъ философовъ причислить къ разряду атеистовъ, начиная съ Ксенофана и Гераклита, которые также и на томъ же основаніи отвергали Гомеровскихъ боговъ, какъ и Еврипидъ. Онъ былъ ученикомъ Анаксагора и обращался въ обществѣ Сократа; ни того ни другого мы не назовемъ атеистами. Въ одномъ мѣстѣ (fragm. 223. 224). Еврипидъ говоритъ: среди насъ живетъ *Дика*, медленная дочь времени, и казнить насъ за преступленія.

Вслѣдъ за Софокломъ Еврипидъ не признаетъ также и Гомеровскихъ героевъ образцами, достойными подражанія,—такъ, чтобы молодое поколѣніе могло нравственно воспитываться на этихъ образцахъ. Говоря о трагедіяхъ Софокла, мы останавливались не на всѣхъ герояхъ Троянской войны, которые выведены Софокломъ въ трагедіяхъ; напр., мы не останавливались на Менелай и Агамемнонъ, какими они представлены въ трагедіи: «Аяксъ». Это—два мелкихъ заносчивыхъ честолюбца, желавшіе преслѣдовать Аякса и послѣ его смерти. Тевкръ—братъ умершаго Аякса, достаточно раскрываетъ здѣсь и ихъ родословную и ихъ дѣйствія, вытекающія изъ дурныхъ намѣреній и цѣлей. Еврипидъ по преимуществу выводитъ своихъ героевъ такими, каковы Менелай и Агамем-



нонъ у Софокла, такъ: Менелай у него представленъ ничтожнымъ эгоистомъ, Агамемнонъ—мелкимъ честолюбцемъ. Нѣкоторые объясняютъ это тѣмъ, что какъ Софокль, такъ и Еврипидъ въ лицѣ этихъ двухъ героев желали выразить свою ненависть и презрѣніе къ враждебной Аѣинамъ Спартѣ. Не отрицая этого въ данномъ случаѣ, мы указываемъ вмѣстѣ на то, что и другіе типы, выведенные Еврипидомъ въ трагедіяхъ, характеризуются съ подобной же стороны; напр., Язонъ есть не что иное, какъ жалкій софистъ, Пентей — хвастунъ, Адметъ—эгоистъ и честолюбецъ. Это ли образцы, на которыхъ слѣдуетъ воспитывать молодое поколѣніе? Правда, мы не настаиваемъ на томъ, что, выводя такими героев Троянской войны и другихъ, которыхъ мифы и поэзія выдвинули, какъ славныхъ представителей древности, Еврипидъ руководился лишь однимъ, указаннымъ нами, мотивомъ. Но нельзя отрицать того, что и Еврипидъ также, какъ Софокль, желалъ разрушить обаяніе древностію, дабы вызвать въ зрителяхъ сознаніе необходимости новаго направленія въ воспитаніи сообразно съ духомъ времени и новыми требованіями жизни. Дѣйствительно, Еврипидъ, сообразуясь съ новымъ положеніемъ вещей въ Аѣинахъ, представляетъ, напр., Тезея, аѣинскаго царя (въ трагедіи: «Просящіе помощи»), не какъ полновластнаго царя, а какъ исполнителя народной воли, и вообще устами Тезея развиваетъ политическую теорію правленія Перикла.

Но особенно выдвинуты въ трагедіяхъ Еврипида *женскіе* типы. На это обращено было вниманіе еще древнихъ писателей; на это указываютъ и современные критики. Одни называютъ Еврипида ненавистникомъ женщинъ, такъ какъ онъ приписываетъ имъ ложь, обманъ, хитрость, жестокость и другія дурныя качества. Другіе, напротивъ, восторгаются тѣми женскими типами трагедій Еврипида, гдѣ женщины обнаруживаютъ высокія нравственныя свойства, напр., неуклонное исполненіе долга, безграничную любовь къ дѣтямъ и т. д. Но есть общее между тѣми и другими женщинами трагедій Еврипида; это-то, что женщины являются по преимуществу *страдающими*; страданіе есть какъ бы удѣлъ женщины. Есть и у



Софокла женскіе типы и также представлены страдающими, исключая Исмены и Хрисоемиды. Особенно Антигона обращает на себя вниманіе. Она страдает и умираетъ, повидимому, только потому, что безгранично любитъ своего брата и желаетъ, во что бы то ни стало, исполнить божественный законъ. Но Софоклъ, выводя этотъ типъ женщины, не имѣлъ другой цѣли, кромѣ общей, на которую мы въ своемъ мѣстѣ указали, т. е. показать, что человѣкъ, будетъ ли то мужчина или женщина, одинаково гибнетъ, если дастъ волю развитію страсти, какова бы ни была эта страсть и куда бы она ни направлялась. Еврипидъ занятъ судьбою и положеніемъ женщины, какъ женщины. Для примѣра возьмемъ извѣстную трагедію Еврипида: «Медея».

Язонъ, одинъ изъ героевъ похода Аргонавтовъ, вывезъ изъ этого похода Медею, дочь царя Колхиды, которая, влюбившись въ него, бѣжала съ нимъ, оставивъ отца и родину; при чемъ не обошлось безъ преступленія съ ея стороны для наиболѣе успѣшнаго побѣга. Въ Коринѣ Язонъ надумалъ жениться на царской дочери, не смотря на тѣ жертвы, которыя Медея принесла ради его, и не смотря на то, что они имѣли двоихъ дѣтей. Такимъ образомъ Медея, оставленная своимъ мужемъ, оскорбленная и униженная, страдаетъ въ своемъ несчастномъ, безвыходномъ положеніи, сознавая безсиліе и безправность безпомощной женщины, брошенной собственнымъ мужемъ въ чужой странѣ. Въ этомъ положеніи Медея придумываетъ мсть своему измѣннику-мужу. Посредствомъ отравленнаго ядомъ убора, который она, прикинувшись примиренной и согласившейся на бракъ мужа съ другою женою, послала къ невѣстѣ мужа, убила послѣднюю, тотчасъ надѣвшую на себя этотъ уборъ. Она убила и собственныхъ дѣтей изъ той же мести мужу и безопасная въ колесницѣ своего родоначальника Геліоса проѣхала мимо мужа съ убитыми дѣтьми.

Женщина у Еврипида страдаетъ часто не по своей собственной винѣ, а вслѣдствіе того положенія, въ которое она поставлена; она не рѣдко страдаетъ отъ произвола сильнаго, отъ котораго (произвола) она не ограждена законами. О по-



положеніи женщины въ Греціи мы не будемъ здѣсь распростра-  
няться; оно извѣстно и достаточно видно изъ указанной сей-  
часъ трагедіи, гдѣ мужъ безнаказанно бросаетъ жену, чтобы  
жениться на другой и т. д. Въ одной изъ трагедій Еврипида (не  
помнимъ гдѣ) говорится: «какая брань позорнѣе этого имени  
(т. е. женщины). По нашему мнѣнію, Еврипидъ не былъ не-  
навистникомъ женщинъ, а, напротивъ, ихъ защитникомъ, рас-  
крывая передъ зрителями ихъ положеніе и страданія. Безправ-  
ное положеніе женщины онъ представилъ въ трагедіи: «Ифигенія  
въ Авлидѣ»; несчастное положеніе женщинъ, доведенныхъ до  
рабства, онъ выставилъ въ трагедіи: «Троянки». Такое же раз-  
витіе страсти, соединенное съ мщеніемъ, какъ въ «Медеѣ»,  
представлено Еврипидомъ въ трагедіи: «Ипполитъ». «Мы, жен-  
щины, на добро неспособны, говоритъ Медея; но зло изобрѣ-  
тать мы очень мудры» (107—9 ст.). Такимъ образомъ, страш-  
ные по своимъ послѣдствіямъ замыслы созрѣваютъ иногда  
въ душѣ женщины; но это—естественно въ ея безправномъ  
положеніи, когда насиліемъ и произволомъ сильнаго безна-  
казанно оскорбляются самыя священныя ея права. На это-то  
и желалъ указать Еврипидъ зрителямъ.

Здѣсь Еврипидъ выступаетъ на самостоятельный путь. Со-  
фокль своимъ ученіемъ объ умѣ, оберегающемъ человѣка отъ  
гибели и несчастій и доставляющемъ ему спокойствіе и сча-  
стливую, насколько возможно, мирную жизнь, не рѣшилъ  
всей задачи, которую ставитъ жизнь, или—рѣшилъ ее одно-  
сторонне; средство, предлагаемое имъ для устройства жизни,  
не для всѣхъ пригодно въ силу положенія нѣкоторыхъ, ко-  
торого индивидуальный умъ измѣнить къ лучшему не можетъ  
и въ которомъ «страсть, по словамъ Медеи, дѣлается силь-  
нѣе сознанія благихъ намѣреній» (1049 ст.). Эта страсть на-  
правляетъ человѣка не къ собственной гибели, какъ у Софокла,  
а къ гибели другихъ; самый разумъ она дѣлаетъ своимъ ору-  
діемъ для злодѣянія и дѣлается опасною. Съ другой стороны,  
та же страсть въ другихъ случаяхъ бываетъ источникомъ ве-  
ликихъ подвиговъ, движетъ къ самопожертвованію для блага  
другихъ (Алкеста). Словомъ, Еврипидъ заступаетъ за права  
женщинъ и за права чувства.



Трудно, сказали мы, опредѣлить всѣ послѣдствія—хорошія и дурныя Саламинской битвы. Послѣ нея всюду въ Греціи пробудилось стремленіе къ свободѣ. Въ этомъ направленіи двигалась жизнь; *въ этомъ же направленіи работала и мысль*. Въ особенности въ Аѣинахъ сильно было указанное движеніе. *Трагедія вообще служитъ выраженіемъ этого движенія*. Эсхилъ прославляетъ спасеніе отъ внѣшняго врага и, проповѣдуя вѣру во всеправосудную Судьбу, которая господствуетъ надъ богами и людьми, и—во всеильнаго, премудраго и справедливаго Зевса—олицетвореніе Судьбы, полагаетъ начало освобожденію отъ случайнаго произвола Гомеровскихъ боговъ: высшая разумная, царствующая въ мірѣ, справедливость есть гарантія свободы для справедливаго и честно живущаго человѣка. Это освобожденіе отъ произвола Гомеровскихъ боговъ продолжаютъ проповѣдывать Софокль и Еврипидъ. Софокль проповѣдуетъ свободу и независимость отъ самой Судьбы, губящей человѣка, перенеся эту судьбу въ самого человѣка и разумья подъ нею страсти человѣка. Источникъ и гарантія свободы заключается въ *умѣ*, который есть *rex sui*. Тотъ—рабъ, кто даетъ волю своимъ страстямъ. Здѣсь—въ *страстной природѣ* человѣка заключается источникъ крайняго эгоизма, непомѣрнаго самолюбія, которые порождаютъ произволъ и тираннію, пагубные для людей. Еврипидъ перенесъ проповѣдь объ *освободительныхъ началахъ* непосредственно въ социальную область. Онъ требуетъ прежде всего измѣненія положенія женщинъ въ смыслъ свободы и огражденія ея правъ отъ произвола сильнаго, каковымъ является мужчина. Вступаясь за права женщинъ, онъ является далѣе защитникомъ слабыхъ вообще; напр., онъ указываетъ зрителямъ, какъ страдаетъ бѣдный отъ притѣсненій богатаго и какъ вообще богатый находится въ почетѣ, а бѣдный—въ презрѣніи, хотя бы послѣдній по душевнымъ качествамъ стоялъ выше богатаго (fragm., 329. Въ своей проповѣди о свободѣ Еврипидъ посягнулъ даже на освященный всею древностію институтъ рабства; по крайней мѣрѣ онъ дерзнулъ указать въ рабѣ благородныя качества души, которыя не всегда имѣетъ свободный (напр. въ «Электрѣ»). Такова логика освободительныхъ началъ въ социальной области.



При такой постановкѣ дѣла необходимо затрогивались существующіе законы и возникалъ вопросъ о законахъ вообще. Вопросъ о законахъ поднять былъ еще Софокломъ въ трагедіяхъ: «Антигона» и «Аяксъ». Въ той и другой трагедіи дѣло представлено въ такомъ видѣ, что законъ власти на землѣ сталъ въ противорѣчіе съ закономъ божественнымъ. Это противорѣчіе ставитъ Антигону въ самое трагическое положеніе. Съ одной стороны, нельзя не исполнить человѣческаго закона, т. е. закона власти, иначе угрожаетъ казнь за преступленіе; съ другой, — нельзя не исполнить и закона божественнаго, иначе впереди угрожаетъ еще большее наказаніе. Въ такомъ случаѣ расшатывается скорѣе вѣра въ справедливость человѣческаго закона, чѣмъ въ справедливость божественнаго закона.

«Если, говоритъ Антигона, боги одобряютъ то, что постановляютъ люди, то я сознаюсь, что заслуженно несу наказаніе, а если послѣдніе ошибаются» .... (925—7). И въ другомъ мѣстѣ на слова Креона: «ты знала (объ изданіи закона) и дерзнула нарушить его» Антигона отвѣчаетъ: «не Зевсѣ его мнѣ возвѣстилъ и не богиня правды, живущая съ подземными богами. Не думала я видѣть столько силы въ твоихъ предписаніяхъ, чтобы, *смертный, могъ ты ими попираť боговъ законы; неписаны, незбылемы они, явились не вчера и не сегодня, но жили прежде и всегда; начало ихъ никому неведомо*» (450 ст. и слѣд.). Само собою разумѣется, что и Еврипидъ не могъ не затронуть вопроса о законахъ, если онъ выступилъ съ своею проповѣдію о соціальныхъ реформахъ. Но критики указываютъ на двойственность во взглядѣ Еврипида на законы. Съ одной стороны, онъ говоритъ, что всякій грекъ долженъ чтить законы Эллады; (fragm. 219); съ другой, — онъ высказываетъ, что не слѣдуетъ почитать закона, *исполненнаго стѣсняющей необходимостію* (fr. 436). Не думаемъ, чтобы Еврипидъ, дѣйствительно, оставался при раздвоенности взгляда на столь важный вопросъ. По духу и направленію трагедій Еврипида можно судить, что онъ требовалъ реформы нѣкоторыхъ существующихъ законовъ во имя освободительныхъ началъ: но чтобы онъ проповѣдывалъ неповиновеніе законамъ вообще, съ этимъ мнѣніемъ мы не можемъ согласиться: нельзя приписывать



Еврипиду всѣ тѣ мнѣнія, которыя высказываютъ его герои. Не слѣдуетъ забывать замѣчанія Аристофана, высказаннаго Еврипиду въ видѣ порицанія, что не дѣло трагедіи представлять людей, *каковы они есть*, «что вообще поэтъ не все, что есть или было въ дѣйствительности, долженъ выводить въ своихъ произведеніяхъ. Худое слѣдуетъ ему скрывать, а не выводить на сцену» (Лягушки, 1055 ст.). Выводя на сцену людей нравственно-испорченныхъ, Еврипидъ заставлялъ говорить ихъ то, что согласно съ ихъ характеромъ и нравственною природою. Видно, что испорченность нравовъ проникла уже въ аѣинское общество, когда Еврипидъ писалъ свои трагедіи. Какъ обыкновенно бываетъ въ жизни, самое лучшее извращается и дѣлается худшимъ (*Corruptio optimi pessima est.*). То же постигло и освободительныя начала, проповѣдуемыя трагиками. Какое направленіе приняли они въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи, увидимъ дальше. Переходимъ къ *софистамъ*.

*Софисты.* Монтескьё, одинъ изъ философовъ-политиковъ XVIII вѣка въ одномъ изъ своихъ сочиненій («О величіи и паденіи Рима») говоритъ, что «для свободы одинаково пагубно какъ большое несчастье, такъ и большое счастье». Для Аѣинянъ побѣда при Саламинѣ, конечно, была большимъ счастьемъ, но съ этого самаго времени Аѣиняне приобрѣли себѣ злѣйшаго врага — Спарту, которая ни какъ не могла помириться съ гегемоніею аѣинскаго государства, и братоубійственная война не заставила себя слишкомъ долго ждать. Эта война была пагубна для аѣинскаго государства. Раньше этого не мало хлопотъ было у Аѣинянъ съ союзниками. Внутри аѣинскаго государства развилась сильная борьба партій. Наконецъ, къ этому же времени относится развитіе въ аѣинскомъ обществѣ *анти-религіозныхъ, анти-моральныхъ и анти-соціальныхъ* идей.

Здѣсь мы остановимся только на указанныхъ идеяхъ, разившихся въ аѣинскомъ обществѣ. Вотъ въ общихъ чертахъ эти идеи: I. *Боговъ не существуетъ*. Боги, о которыхъ говорятъ поэты и признавать которыхъ учатъ съ дѣтства, суть люди, которыхъ обоготворили послѣ ихъ смерти. Нѣкоторые изъ умер-



шихъ царей обоготворены были съ политическою цѣлію. Не только не слѣдуетъ признавать этихъ боговъ; но и вообще никакихъ боговъ не существуетъ. Да если бы и существовали боги, познать ихъ мы не можемъ; слѣдовательно, мы не можемъ знать, чего они требуютъ отъ насъ. II. Для насъ существуетъ одна *природа*; но въ ней существуетъ необходимость, не допускающая вмѣшательства чьей-либо воли. Въ основаніи этой природы находятся *атомы* и *пустота*; ничего другого въ ней не существуетъ, исключая движенія и различныхъ измѣненій, т. е. сочетанія и разъединенія атомовъ. III. Мы принадлежимъ той же природѣ и наше *тѣло* состоитъ изъ сочетанія тѣхъ же атомовъ. Кромѣ тѣла и измѣненій, въ немъ происходящихъ, ничего въ насъ не существуетъ. Душа есть пустой звукъ, не имѣющій реального значенія. Такимъ образомъ, страхъ передъ смертію и боязнь будущихъ, ожидаемыхъ загробомъ мученій, не имѣютъ смысла; для человѣка все кончается съ разрушеніемъ его тѣла. IV. По природѣ не существуетъ ни *хорошаго*, ни *дурного*, ни *добраго*, ни *злого*, ни *справедливаго*, ни *несправедливаго*. Люди выдумали и согласились признавать одно добрымъ, другое злымъ, одно справедливымъ, другое несправедливымъ. Для человѣка *то—добро*, что доставляетъ ему удовольствіе; напротивъ, *то—зло*, что ему *непріятно*. Чувственные удовольствія всѣмъ пріятны: они-то и составляютъ добро. Все, что выходитъ изъ области ощущеній, есть иллюзія. Если и кажется иногда, что человѣкъ поднимается выше чувственныхъ удовольствій и руководится другими болѣе идеальными чувствами и стремленіями, то эти чувства и стремленія все же не выступаютъ изъ предѣловъ *личныхъ расчетовъ и личныхъ интересовъ*, корень которыхъ находится въ чувственной природѣ субъекта. Такимъ образомъ, если о добрѣ и злѣ судить *по природѣ*, то для насъ добро состоитъ прежде всего въ чувственномъ удовольствіи, даѣе — во всемъ, что вообще *пріятно* и *полезно* намъ, что удовлетворяетъ нашимъ личнымъ интересамъ. напротивъ, зло — то, что причиняетъ намъ боль и страданіе и что вредитъ нашимъ личнымъ интересамъ. V. Что касается въ частности *справедливаго* и *несправедливаго*, то, какъ сказано, *по природѣ* не су-



ществуетъ ни того, ни другого; справедливое и несправедливое существуютъ только *по закону*. Естественное право или право по природѣ есть *право сильнаго*; сильный долженъ господствовать надъ слабымъ. Дѣйствіе этого права по природѣ мы видимъ прежде всего у животныхъ. Руководясь указаніями природы, нужно признать то же и по отношенію къ людямъ. Говорятъ, что—справедливо, чтобы дѣти повиновались родителямъ. Но у животныхъ, живущихъ по природѣ, мы не видимъ этого. Да и генеалогія боговъ показываетъ противное. Тотъ—правъ, кто захватилъ власти въ свои руки, будетъ ли то въ семьѣ или въ государствѣ; только при этомъ условіи, т. е. при полной независимости можно удовлетворить всѣмъ своимъ страстямъ и достигнуть высшаго блага въ жизни. Тиранъ наслаждается этимъ благомъ. Законы существуютъ для слабыхъ, но не для сильнаго, который самъ предписываетъ эти законы, руководясь своими личными интересами; такимъ образомъ, *справедливо — то, что выгодно и полезно сильнѣйшему*. VI. Государство и его институты суть также созданіе людей, а не существуютъ по природѣ.

Указанія на то, что всѣ, сгруппированныя нами здѣсь, *анти-религіозныя, анти-моральныя и анти-соціальныя* идеи проникли въ разсматриваемое нами время въ Аѳинское общество, находятся у Платона, Ксенофонта, Аристофана и другихъ.

Съ перваго взгляда можетъ показаться, что эти крайне отрицательныя идеи имѣютъ общее съ тѣми освободительными началами, которыя проповѣдывали трагики. Мы не станемъ отрицать того, что развитіе ихъ находится въ нѣкоторой связи съ послѣдними; но между тѣми и другими существуетъ громадная разница, простирающаяся до противоположности. Трагики не проповѣдывали атеизма; они отвергали только Гомеровскихъ боговъ, нападая на приписываемыя имъ свойства и дѣйствія, которыя и для человѣка были бы стыдомъ и позоромъ; такимъ образомъ, они стремились провести въ массу зрителей представленія о божествѣ болѣе возвышенныя и идеальныя. Насколько высокое представленіе имѣлъ Софокль объ умѣ человѣка, какъ началъ, отличномъ отъ тѣла, достаточно видно изъ того, что нами было сказано въ своемъ мѣстѣ. Что



касается началъ нравственности. то нечего и говорить о какомъ-либо сходствѣ между тѣмъ, что проповѣдывали трагики, и тѣмъ, что заключаютъ въ себѣ указанныя анти-моральныя идеи. Въ послѣднихъ проповѣдуется то, противъ чего такъ сильно возставали трагики. а именно: безграничный произволъ и господство животной природы съ ея низкими страстями и распушенностію. Справедливость, во имя которой ратовали всѣ трагики, безсовѣстно попирается и топчется въ грязь. На законъ, который долженъ быть воплощеніемъ справедливости и охраною слабаго отъ произвола сильнаго, смотреть, какъ на тирана людей (*ὁ νόμος τὸν ἀνδρῶν ὢν τῶν ἀνδρῶν*), стѣсняющаго ихъ свободу. Само государство съ его институтами есть стѣсненіе для человѣка. Это-ли патріотизмъ, которымъ воодушевлены были трагики?

Тѣмъ не менѣе при всей противоположности крайне-отрицательныхъ идей и освободительныхъ началъ трагиковъ есть нѣкоторая связь между тѣми и другими. Крайне-отрицательныя идеи укрываются подъ тѣмъ знаменемъ освободительныхъ началъ. Съ этой стороны трагики являются косвеннымъ образомъ отвѣтственными въ появленіи крайне-отрицательныхъ идей. Не даромъ нѣкоторые думаютъ, что Эсхилъ долженъ былъ удалиться изъ Аѣины вслѣдствіе обвиненія его въ нечестіи. Едва ли и Еврипида оставляли въ покоѣ; по крайней мѣрѣ, Аристофанъ особенно сильно нападалъ на него въ своихъ комедіяхъ. Конечно, не безопасно затрогивать народныя, исторически сложившіяся, религіозныя и нравственныя воззрѣнія, хотя, съ другой стороны, неизбежно настааетъ умственная зрѣлость въ народѣ. Великое событіе, на которое мы не разъ указывали (побѣда грековъ надъ персами), нарушило постепенное нормальное развитіе аѣинскаго государства. Началось особенно сильное демократическое движеніе; послѣдовалъ большой наплывъ въ Аѣины разнородныхъ элементовъ изъ разныхъ мѣстъ Греціи, особенно — изъ окраинъ: Малой Азіи и Великой Греціи; вмѣстѣ съ этимъ послѣдовалъ наплывъ новыхъ религіозныхъ и политическихъ идей, по преимуществу — изъ тѣхъ же окраинъ. Аѣины сдѣлались центромъ борьбы всѣхъ этихъ элементовъ и идей. Уже у Эсхила въ одной изъ его



трагедій мы видимъ, что Евмениды жалуются на *новыхъ боговъ* въ Аѣинахъ. Умственное движеніе, смѣна идей, самыя событія совершаются такъ быстро, что остановиться на чемъ-нибудь серьезно не было времени. Страсти разыгрывались. Не удивительно, что дурные инстинкты человѣческой природы проявляли себя на той же аренѣ.

Но кто же были непосредственными виновниками и разработчиками тѣхъ анти-религіозныхъ, анти-моральныхъ и анти-соціальныхъ идей, на которыя указано нами выше? Съ самой древности до XIX столѣтія не выражалось сомнѣнія въ томъ, что виновниками крайне-отрицательныхъ идей въ Аѣинахъ были *софисты*. Въ XIX столѣтіи въ защиту софистовъ первый высказался Гегель. Эта защита высказана была съ высшей философской точки зрѣнія, или точнѣе—съ точки зрѣнія собственной философской системы Гегеля. При этомъ Гегель не отвергаетъ того, что софисты развивали крайне-отрицательныя идеи. Это самое и ставитъ онъ въ заслугу софистамъ, называя нѣкоторыхъ изъ нихъ глубокими мыслителями, напр., Протагора и Горгія. Они поняли и выразили собою естественный ходъ умственнаго развитія въ исторіи. Но самымъ сильнымъ защитникомъ софистовъ въ наше время является извѣстный своими учеными трудами по исторіи Греціи вообще и греческой философіи въ частности англійскій писатель—*Гротъ*. Ему вторитъ другой англійскій писатель—*Льюисъ*, который въ своей «Исторіи философіи» заявляетъ свои права на первенство по времени новаго взгляда на софистовъ въ сравненіи съ Гротомъ, хотя уступаетъ ему первенство въ эрудиціи и доказательствахъ. Эти писатели положительно отрицаютъ то, чтобы софисты могли развить анти-религіозныя, анти-моральныя и анти-соціальныя идеи. Аргументація Грота сильна и разнообразна. Остановимся нѣсколько на этой аргументаціи.

По Гроту, не слѣдуетъ принимать за историческую истину то, что Платонъ говоритъ въ своихъ сочиненіяхъ о софистахъ. Онъ былъ врагомъ софистовъ; поэтому, представилъ ихъ не такими, каковы они были въ дѣйствительности: то, что написано Платономъ о софистахъ, есть каррикатура на нихъ. Но и въ каррикатурѣ Платона на софистовъ нельзя найти того,



что вообще думаютъ о греческихъ софистахъ. На основаніи тѣхъ же сочиненій Платона слѣдуетъ различать софистовъ первой генераціи и софистовъ второй генераціи. Крайне отрицательныя идеи проповѣдуютъ у него софисты второй генераціи. Что же касается софистовъ первой генераціи, куда относятся: *Протагоръ*, *Горій*, *Продикъ*, *Гиппій*, то къ нимъ самъ Платонъ относится съ уваженіемъ. Эти софисты не проповѣдуютъ у него крайне-отрицательныхъ идей въ области морали и политики; напротивъ, говорятъ назидательныя рѣчи, не выступая изъ предѣловъ народныхъ воззрѣній и принятыхъ въ общежитіи нравственныхъ правилъ; такова рѣчь Продика о выборѣ жизни Геркулесовъ, а также рѣчи Протагора. Эти софисты были *риторами*. Другое дѣло — софисты второй генераціи. Они занимаются *эристикою*. Но это явленіе объясняется вліяніемъ Сократа и его метода, съ которымъ успѣли познакомиться софисты. Въ этомъ случаѣ Сократъ долженъ быть названъ первымъ софистомъ: онъ своимъ методомъ породилъ эристику въ Аѣинахъ. То — ошибка историковъ, особенно нѣмецкихъ, что они признаютъ какую-то *софистику* (*Sophistik*) и считаютъ софистовъ отдѣльною философскою школою или сектою съ извѣстнымъ одинаковымъ методомъ и направленіемъ. Въ дѣйствительности не было такой школы. Софисты суть не что иное, какъ профессиональные учителя, которые преподавали юношамъ различныя спеціальныя науки: математику, музыку, грамматику, астрономію, особенно — реторику. Съ послѣднею часто соединяли мораль и политику. Каждый изъ нихъ переходилъ изъ города въ городъ, пріобрѣталъ себѣ учениковъ и за уроки получалъ извѣстную плату по взаимному соглашенію. Особенно они стремились въ Аѣины. Платонъ (и Ксенофонтъ) нападаютъ на софистовъ за то, что они за свои уроки получали плату и за деньги продавали свои знанія и мудрость, чего въ Греціи до того времени не дѣлалъ ни одинъ философъ. Такимъ образомъ, въ Греціи, по замѣчанію Грота и Льюиса, такимъ, какъ Платонъ и Ксенофонтъ, казалось предосудительнымъ то, что въ наше время является обычнымъ и естественнымъ. Этимъ нельзя мотивировать того, что софисты развивали передъ своими учениками крайне отрицательныя



идеи. Аѳинскіе граждане не могли допустить того, чтобы ихъ дѣтямъ сообщались такія идеи; они были достаточно компетентными въ томъ, чтобы понимать вредъ отъ этихъ идей. Да и молодые люди не стали бы въ такомъ случаѣ слушать софистовъ и платить имъ деньги за уроки. Если бы, дѣйствительно, софисты проповѣдывали крайне отрицательныя идеи, то Аѳиняне немедленно удаляли бы ихъ изъ города; но они не только не дѣлаютъ этого, напротивъ, какъ мы видимъ, софисты приняты въ лучшихъ аѳинскихъ домахъ и т. д.

Исслѣдованія Грота показали, что вопросъ о греческихъ софистахъ требуетъ по крайней мѣрѣ пересмотра, если не измѣненія установившагося взгляда на нихъ, что успѣло уже отразиться на историко-философской литературѣ. Но если согласиться съ Гротомъ въ томъ, что софисты не развивали въ аѳинскомъ обществѣ крайне-отрицательныхъ идей, то вопросъ: кто были виновниками этихъ идей, остается открытымъ. Уже ли эти идеи и существовали только въ діалогахъ Платона? Но о существованіи ихъ и развитіи въ аѳинскомъ обществѣ говорятъ и другіе писатели, такъ что нельзя отнести ихъ въ область воображаемаго. Мы, съ своей стороны, признавая ихъ дѣйствительное существованіе въ аѳинскомъ обществѣ, скажемъ прежде всего, что *развивали ихъ тѣ, кому это было выгодно и чей природнъ и стремленія оны соответствовали.* Сдѣлаемъ попытку отвѣтить на вопросъ: кому было выгодно развивать крайне отрицательныя идеи?

Тотъ же Платонъ помогаетъ намъ отвѣтить на поставленный вопросъ. У него въ одномъ изъ діалоговъ наиболѣе откровеннымъ, прямымъ и послѣдовательнымъ безъ уступокъ принятой морали развивателемъ анти-моральныхъ и анти-соціальныхъ идей представленъ, дѣйствительно, не софистъ. Этотъ діалогъ носитъ заглавіе: «Горгій». Бесѣда происходитъ въ домѣ одного изъ видныхъ аѳинскихъ гражданъ, гдѣ остановился софистъ Горгій и куда, по приглашенію хозяина дома, явился Сократъ вмѣстѣ съ ученикомъ своимъ Хэрефоромъ. Бесѣда происходитъ сначала между Сократомъ и Горгіемъ; затѣмъ—между Сократомъ и Полусомъ (Πόλος)—ученикомъ Горгія; наконецъ,—между Сократомъ и Калликломъ—хозяиномъ



дома. Предметомъ бесѣды сначала служить реторика, представителемъ которой былъ Горгій. Полюсъ выступилъ защитникомъ Горгія и его науки, когда тотъ оказался слабымъ въ бесѣдѣ съ Сократомъ и несостоятельнымъ въ опредѣленіи науки, которую онъ преподавалъ. Въ бесѣдѣ Полюса съ Сократомъ послѣднимъ по ходу развитія мыслей выдвинуто было положеніе, что «лучше переносить зло, чѣмъ дѣлать его», и другое, соединенное съ этимъ, положеніе, что «сдѣлавшему зло лучше быть наказаннымъ, чѣмъ ненаказаннымъ». Когда Полюсъ долженъ былъ согласиться съ этимъ, то Калликль, не прерывавшій доселѣ молчанія, спросилъ: «серьезно говорить это Сократъ, или шутить»? Въдѣ въ такомъ случаѣ жизнь должна перевернуться совершенно. Сказавши это, Калликль вступаетъ въ бесѣду съ Сократомъ и высказываетъ, что у Горгія и Полюса слишкомъ много скромности,—что они не свободны еще отъ народныхъ предразсудковъ и говорятъ не то, что думаютъ; поэтому, впадаютъ въ противорѣчіе и уступаютъ Сократу. Напр. Полюсъ по своей нерѣшительности говорить то, что думаетъ, согласился съ тѣмъ, что терпѣть зло лучше чѣмъ дѣлать его. *По закону и принятому обычаю—такъ, но не по природѣ*, «ибо природа и законъ, противоположны другъ другу (ὥς τὰ πολλὰ δὲ ταῦτ' ἐναντία ἀλλήλοις ἐστίν, ἣ τὸ φύσις καὶ ὁ νόμος) «По природѣ» наиболѣе постыдно и наиболѣе дурно переносить зло, а по закону—причинять зло». Только по закону существуетъ несправедливое и постыдное. И стремленіе завладѣть бѣльшимъ, чѣмъ другіе, также считаютъ несправедливымъ; между тѣмъ какъ природа указываетъ, что справедливо то, чтобы лучшіе и сильнѣйшіе имѣли больше, чѣмъ худшіе и слабѣйшіе. Что это—такъ, это всюду наблюдается—и у другихъ животныхъ и въ разныхъ людскихъ обществахъ и различныхъ народовъ, такъ что вездѣ считается справедливымъ то, чтобы сильный господствовалъ надъ слабымъ и имѣлъ больше и. т. д. (Gorg. 482-483).

Среди софистовъ имени Калликла не встрѣчается и вообще подъ этимъ именемъ представлено Платономъ неизвѣстное лицо. Вотъ какъ характеризуетъ Калликла на основаніи діалога Платона *Джоуэттъ* (Lowett) —переводчикъ діалоговъ Платона



на англійскій языкъ: «Калликль—не софистъ и не философъ, а человѣкъ общественный и образованный джелтмэнъ. На современномъ языкѣ его слѣдуетъ назвать циникомъ и матеріалистомъ, поклонникомъ силы и удовольствій, который не жалѣетъ своихъ средствъ для достиженія того и другого. Съ своей стороны онъ не желаетъ итти на компромиссъ въ пользу морали и дѣлать уступокъ. Подобно Тразимаху въ «Республикѣ», онъ рѣшительно утверждаетъ, что сила есть право. Сильнымъ мотивомъ его дѣйствій служить политическое самолюбіе; въ этомъ онъ является истымъ грекомъ. Подобно Аниту въ «Менонѣ» онъ врагъ софистовъ, но благоволяетъ новому искусству реторики, которое считаетъ превосходнымъ орудіемъ для нападенія и для защиты. Онъ презираетъ людей, равно какъ и философію, и видитъ въ законахъ государства нарушение порядка природы, который требуетъ, чтобы сильный управлялъ слабыми. Подобно другимъ общественнымъ дѣльцамъ, упражнявшимся въ спекулятивномъ мышленіи, онъ обобщаетъ дурныя стороны человѣческой природы и свои принципы легко осуществляетъ на дѣлѣ. Философія и поэзія одинаково призываются имъ на помощь съ тѣмъ лишь различіемъ, что онъ приспособляетъ ихъ къ собственнымъ взглядамъ на жизнь. Онъ благоволяетъ Сократу, талантамъ котораго онъ удивляется; только порицаетъ дѣтское употребленіе, которое онъ (Сократъ) дѣлаетъ изъ нихъ, онъ обнаруживаетъ живой интересъ къ аргументаціи. Подобно Аниту онъ симпатизируетъ другимъ подобнымъ себѣ личностямъ: аѳинскіе граждане прежней генерациі, которые не обнаруживали слабости и не дѣлали промаховъ, каковы: Мильтіадъ, Ѳемистокль, Перикль,—его излюбленные. Его идеаль человѣческаго характера составляетъ человѣкъ сильныхъ страстей и великихъ дарованій, который развиваетъ ихъ до крайности и который пользуется ими для собственныхъ удовольствій и для господства надъ другими (The dialogues of Plato vol. II-й 274—5 стр.). Несомнѣнно, что всѣ эти черты характера выхвачены Платономъ изъ жизни и принадлежали нѣкоторымъ личностямъ Аѳинскаго общества того времени. Не даромъ Джоуэтту приходитъ на мысль *Критій* одинъ изъ 30 тирановъ, о которомъ говорятъ, что онъ былъ



атеистомъ и особенно жестокимъ и самовластнымъ тиранномъ: имя легко можетъ быть постановлено на мѣсто Калликла.

Итакъ, вотъ кому прежде всего выгодно было и чьей нравственной природѣ и стремленіямъ соотвѣтствовало то, чтобы развивались анти-соціальныя и анти-моральныя идеи въ Аѣинахъ.

Не думаемъ, чтобы не было выгодно развивать указанные идеи и такимъ лицамъ, какъ Тразимахъ, который въ «Республикѣ» съ такою же откровенностію и еще съ большею грубостію и нахальствомъ проповѣдуетъ то же *право сильного*, какъ и Калликлъ. Тразимахъ былъ, дѣйствительно, софистомъ (изъ Халкедона). Вѣдь интересы софистовъ были тѣсно связаны съ благоволеніемъ такихъ личностей, которыхъ представляетъ собою охарактеризованный выше Калликлъ: они приняты въ домахъ этого рода аѣинскихъ гражданъ; имъ даютъ уроки и отъ нихъ получаютъ деньги за уроки. Понятно, что софисты должны были угождать вкусамъ этихъ гражданъ и удовлетворять умственнымъ и нравственнымъ требованіямъ ихъ. Чувство патриотизма не могло остановить ихъ въ этомъ, такъ какъ они были пришлыми въ Аѣинахъ и космополитами.

Хотя мы не отрицаемъ (какъ это дѣлаютъ Гротъ и Льюисъ) того, что софисты развивали крайне отрицательныя идеи, но происхожденіе этихъ идей связываютъ съ нѣкоторыми философскими системами до-Сократовскаго періода. О зависимости отъ философскихъ системъ Гераклита и Демокрита положеній Протагора, относящихся къ метафизикѣ и логикѣ, въ частности къ теоріи познанія, и о такой же зависимости положеній Горгія отъ философіи Элеатской школы мы говорить не будемъ, такъ какъ объ этомъ говорится въ каждомъ руководствѣ по исторіи философіи и это общеизвѣстно. Скажемъ о томъ *противопоставленіи закона и природы*, съ которымъ мы встрѣтились выше. Это противопоставленіе относится къ философіи Демокрита. По свидѣтельству Діогена Лаэртія Демокритъ училъ, что «институты общества есть созданіе людей, а по природѣ существуютъ только атомы и пустота» (ποιητὰ δὲ νόμιμα εἶναι φύσει δὲ ἄτομα καὶ κενόν. Diog. Laërt. IX, 45). По системѣ Демокрита и сладкое, и горькое, и теплое, и холодное существуютъ не по природѣ (ἀλλὰ νόμῳ). По свидѣтельству того же Діогена



на Лаэртія, и Архелай высказывалъ, что «справедливое и постыдное существуютъ не по природѣ, а по соглашенію» (Diog. Laërt. II, 16). Архелая не слѣдуетъ смѣшивать съ Пифагорейцемъ Архелаемъ. О немъ передается, что онъ былъ послѣднимъ изъ іонійскихъ философовъ; онъ былъ ученикомъ Анаксагора и, какъ говорятъ, учителемъ Сократа. Хотя онъ считается философомъ-физикомъ, но онъ много разсуждалъ о нравственныхъ вопросахъ. Говоря о такой зависимости отрицательныхъ идей, развиваемыхъ софистами, отъ нѣкоторыхъ философскихъ системъ, мы не можемъ въ то же время не замѣтить, что есть существенная разница между философіею и софистикою. Философія не предписываетъ ничего и не разрушаетъ ничего, что существуетъ; она только *объясняетъ* существующее. Если напр., Демокритъ говоритъ, что кислое и сладкое, теплое и холодное существуютъ не по природѣ, а по закону, то, конечно, онъ не хочетъ этимъ сказать, что все это существуетъ не такъ, какъ слѣдуетъ. Равнымъ образомъ, онъ не хочетъ ничего такого сказать, когда говоритъ, что институты общества существуютъ не по природѣ, а по закону. По его взгляду они и существовать не могутъ иначе, какъ по закону, потому что по природѣ существуютъ только атомы и пустота.

Вообще софисты не были самостоятельными философами и глубокими мыслителями. Гегель лишь съ своей *априорной* точки зрѣнія призналъ нѣкоторыхъ изъ нихъ глубокими мыслителями. Напротивъ, къ философамъ они выражаютъ презрѣніе, какъ на это указывается у Платона въ «Теэтетѣ», «Республикѣ», «Горгіѣ». По ихъ мнѣнію, въ молодости еще слѣдуетъ поучиться философіи; но философствовать всю жизнь неразумно и непрактично; такіе люди въ жизни бываютъ наивны и смѣшны. Софисты были учителями специальныхъ наукъ и здѣсь проявили нѣкоторую самостоятельность въ разработкѣ, напр., Продикъ—въ наукѣ о языкѣ. Особенно они занимались риторикою, въ которой многое принадлежитъ имъ. Здѣсь явились даже двѣ школы среди софистовъ: съ одной стороны,—*Сицилійская школа*, къ которой принадлежатъ Горцій Леонтійскій, Помосъ Агригентинскій и ихъ послѣдователи и которая любила



изящную, красивую *речь* (εἰσέπεια); съ другой стороны.—Греческая школа, къ которой принадлежатъ Протагоръ, Продикъ и Гиппій и которая преслѣдовала *правильную речь* (ὀρθοέπεια). Изъ философовъ, принимавшихъ участіе въ разработкѣ реторики, указывается только одинъ Эмпедоклъ. Что касается *эристики*, основателемъ которой Гротъ считаетъ Сократа, то появленіе и развитіе ея въ Аѣинахъ въ данное время имѣютъ много причинъ. Платонъ называетъ первымъ софистомъ самый аѣинскій народъ. Дѣйствительно, два свойства по преимуществу слѣдуетъ отмѣтить въ характеръ Грековъ: пытливость ума и жажду славы. Первымъ свойствомъ особенно отличалось Іонійское племя, къ которому относятся и Аѣиняне. Жажда славы породила цѣлый рядъ состязаній (ἄγους): на играхъ, въ гимнастикѣ, въ различныхъ видахъ литературныхъ произведеній поэзіи и прозы. Когда послѣ персидскихъ войнъ вошли въ моду споры и діалектическія разсужденія, то Аѣинскіе юноши оставляли гимнастику и группировались тамъ, гдѣ происходили словопренія. Они сами увлекались этимъ словопреніемъ и старались одержать верхъ на вновь открывшемся поприщѣ, по крайней мѣрѣ, объ этомъ свидѣтельствуетъ Платонъ, которому въ этомъ случаѣ мы не имѣемъ основанія не вѣрить (Respubl. 539 В. Phileb. 15. Е. 16. А). Въ частности въ Аѣинахъ въ описываемое время были свои причины, способствовавшія развитію діалектики и эристики. Развитіе морской торговли и другія причины способствовали развитію благосостоянія аѣинскихъ гражданъ; а вслѣдствіе этого у нихъ было достаточно свободнаго времени, чтобы вести споры и упражняться въ словопренія. Діалогическая форма драматическихъ произведеній, такая же форма въ судахъ при судебныхъ разбирательствахъ (обвиненіе и защита) также способствовали развитію діалектики и эристики. Наконецъ, столкновеніе въ Аѣинахъ представителей различныхъ философскихъ системъ вызвало взаимные споры, иногда весьма ожесточенные. Особенно этими спорами отличался представитель Элеатской школы—Зенонъ, который вмѣсто того, чтобы защищать философію своего учителя, Парменида, сталъ дѣлать нападенія на философскія ученія другихъ. Ему то и принадлежитъ, по общему признанію, начало діа-



лектики. Эристика софистовъ ближе всего стоитъ къ діалектикѣ Зенона. Послѣдній ввелъ *антиномическій* способъ разсужденія, который преобладаетъ въ эристикѣ. Сократъ же, которому Гротъ приписываетъ начало эристики и софистики, разсуждалъ по *родамъ* и *видамъ* и скорѣе сближалъ и примирялъ противоположности и противорѣчія, чѣмъ выдвигалъ ихъ, какъ непримиримыя. Методъ софистовъ, занимавшихся эристикой, ближе къ методу Зенона, чѣмъ къ методу Сократа. Но эристика сама по себѣ—съ ея *формальной* стороны—не была бы вредна; напротивъ, она подготовляла бы умы къ воспріятію философскихъ воззрѣній, для распространенія которыхъ въ аѳинскомъ обществѣ настало время. Вредно было то, что съ помощію эристики получали убѣдительность тѣ крайне отрицательныя идеи, на которыя мы указали выше. Ссылка на природу, на ея требованія и законность этихъ требованій казалась наиболѣе убѣдительною для умовъ мало развитыхъ. Къ этой ссылкѣ на природу, мы видимъ въ исторіи, прибѣгали всегда, когда наставалъ періодъ разрушенія стараго, основаннаго на традиціяхъ, авторитетѣ, вѣрованіяхъ; во имя природы-то съ ея требованіями и указаніями и пропагандируется обыкновенно въ это время разрушеніе стараго. Но тамъ, гдѣ софисты, отрѣшившись совершенно отъ исторіи и народной жизни, своимъ скептицизмомъ расшатываютъ старыя основанія религій, морали, политики, вступаетъ въ свои права *истинная* (а не мнимая, какъ у софистовъ, кажущаяся *φατορένη σοφία*, ἀλλ' οὐκ οὕσα) *философія*, которая среди разрушенія представляетъ *организующее начало*, снова возстановляетъ права стараго, указывая своимъ методомъ его мѣсто въ исторіи развитія національнаго духа, и ведетъ къ *вышимъ понятіямъ*, утверждая ихъ на *раціональныхъ началахъ*: что раньше принималось и выполнялось безсознательно, по привычкѣ, на основаніи авторитета и традицій, то при помощи философскаго развитія какъ-бы снова воспринимается умомъ, глубокоубѣжденнымъ въ истинѣ воспріятого, и выполняется сознательно. Для поясненія нашей мысли обратимся къ Платону и остановимся нѣсколько на его «Республикѣ». Въ началѣ этого длиннаго діалога, гдѣ трактуется о *справедливости*, Пла-



тонъ въ лицѣ разговаривающихъ охарактеризоваль фазы развитія понятія о справедливости въ Греціи, указавъ мѣсто софистики и необходимость философскаго образованія.

Разговоръ происходитъ въ Пиреѣ, куда собрались афиняне ради праздника въ честь Діаны. Послѣ церемоніи Сократъ съ нѣкоторыми другими, его окружающими, былъ уже на пути въ городъ, какъ Полемархъ—сынъ зажиточнаго гражданина въ Пиреѣ пригласилъ его въ домъ своего отца—старика Кефала, съ которымъ Сократъ былъ хорошо знакомъ. Въ домѣ, кромѣ Кефала, Сократъ встрѣтилъ еще двоихъ братьевъ Полемарха — Лизія и Эвтидема и софиста Тразимаха. Здѣсь-то и завязывается разговоръ. Разговаривающими съ Сократомъ были: старикъ *Кефанъ*, сынъ его *Полемархъ*, софистъ *Тразимахъ* и двое сыновей Аристона—*Главконъ* и *Адеймантъ*. Эти лица характерны въ томъ отношеніи, что, какъ мы сказали, характеризуютъ собою фазы развитія понятія о *справедливости*,—одной изъ четырехъ добродѣтелей нравственного кодекса грековъ.

Кефаль—глубокій старикъ, представитель стараго, патріархальнаго времени и патріархальныхъ нравовъ. Онъ богатъ, но большая часть его богатства нажита его дѣдомъ и унаслѣдована отъ отца. Онъ заботится объ увеличеніи состоянія, чтобы оставить его дѣтямъ нѣсколько увеличеннымъ въ сравненіи съ тѣмъ, что наслѣдовалъ отъ отца; но, повидимому, онъ не имѣетъ особенной склонности къ наживѣ и привязанности къ деньгамъ. Онъ является свободнымъ отъ страстей, спокойнымъ и благодушливымъ, любящимъ общество и бесѣды. Онъ радъ видѣть Сократа и высказываетъ сожалѣніе о томъ, что по старости лѣтъ онъ не можетъ бывать въ городѣ и бесѣдовать съ Сократомъ. Сократъ относится къ нему съ уваженіемъ и въ бесѣдѣ съ нимъ жаждетъ услышать что-либо изъ житейской опытности, приобретенной продолжительною жизнію. Кефаль словоохотливъ и обнаруживаетъ наблюдательность, когда дѣло касается практической жизни; но образованіе его не простирается далѣе народныхъ *пословицъ* и *изреченій Пиндара*, которыя служатъ ему нравственными теоретическими правилами въ практической жизни. Разговоръ между нимъ и Сократомъ переходитъ къ вопросу о *справедливости* такимъ образомъ, что



въ рѣчи о старости, съ которой начался разговоръ, старикъ Кефаль высказался, что ему теперь нерѣдко приходится на мысль загробная жизнь, гдѣ, какъ передаютъ миѳы, справедливые получаютъ награду, а несправедливые будутъ наказаны. Онъ утѣшается тою мыслию, что въ жизни онъ всегда старался быть справедливымъ, что не всегда возможно тамъ, гдѣ существуетъ стремленіе къ приобрѣтенію и наживѣ. Когда Сократомъ, по ходу рѣчи, поставленъ былъ вопросъ: *«что такое справедливость?»* — Кефаль высказалъ, что справедливость состоитъ въ томъ, чтобы *воздавать каждому должное*. Дальше, когда Сократомъ сдѣлано было возраженіе, Кефаль не продолжалъ разговора, а перешелъ къ совершенію жертвоприношенія, къ которому онъ приготовился при появленіи въ домѣ Сократа. Само собою разумѣется, что Кефаль былъ чуждъ такого способа разсужденія, которымъ пользовался Сократъ: въ годы его воспитанія и образованія о такомъ способѣ разсужденія не могло быть и рѣчи.

Берется поддерживать разговоръ и отстоять положеніе, высказанное о справедливости Кефаломъ, сынъ его — Полемархъ, обнаруживающій живой характеръ юноши. Но и онъ недалеко отстоятъ отъ отца въ образованіи и также цитируетъ изреченія поэтовъ, основываясь на ихъ авторитетѣ. Кромѣ Пиндара, на котораго сослался отецъ въ подтвержденіе своего положенія, Полемархъ ссылается на болѣе новаго поэта — Симонида, а также даетъ, повидимому, новое опредѣленіе справедливости: *справедливость состоитъ въ томъ, чтобы друзьямъ дѣлать добро, а врагамъ вредить и дѣлать зло*; но въ томъ и другомъ случаѣ обнаруживаетъ себя человѣкомъ прежняго образованія и старой традиціонной морали, по которой дѣйствовалъ библейскій законъ: *«око за око и зубъ за зубъ»*. Сократу не трудно было доказать Полемарху, что *дѣлать зло одинаково несправедливо, хотя бы оно сдѣлано было врагу*. Полемархъ до такой степени слабъ и неопытенъ въ діалектикѣ, что Сократъ заставляетъ его согласиться съ нелѣпнымъ положеніемъ, что *«справедливость есть искусство воровать»*. Онъ чувствуетъ нелѣпность того, съ чѣмъ соглашается; но выйти изъ этого положенія не можетъ собственными силами. Изъ этого видно, въ



какой опасности находилась афинская республика со стороны софистовъ. Такихъ, какъ Полемархъ, легко было поражать мудростію и искусствомъ и увлекать за собою. Софистамъ еще легче можно было этого достигнуть, потому что ихъ ссылки въ доказательствахъ на природу, на общества и народы казались убѣдительными, такъ какъ примѣры были на глазахъ и доступны пониманію каждаго. Полемархъ, дѣйствительно, подвергался дѣйствию софиста. То былъ Халкедонскій гигантъ — Тразимахъ.

Когда Гротъ говоритъ, что Платонъ написалъ карикатуру на софистовъ, то имѣетъ въ виду по преимуществу Тразимаха. Дѣйствительно, Тразимахъ, какимъ онъ представленъ Платономъ въ «Республикѣ», представляетъ собою типъ людей, которые не часто встрѣчаются въ жизни. Сократъ говоритъ здѣсь о немъ: «среди разговора (съ Полемархомъ) Тразимахъ нерѣдко порывался прервать рѣчь, но былъ удерживаемъ другими. Когда же мы остановились и я предложилъ этотъ вопросъ, онъ уже не удерживался, но, наѣжившись подобно звѣрю, подбѣжалъ къ намъ, какъ будто съ тѣмъ, чтобы разорвать насъ. Я и Полемархъ испугались, а онъ, крича посрединѣ комнаты, сказалъ: какая болтовня давно уже обуяла вами. Сократъ? какими пустяками занимаетесь вы? и т. д.» (Respubl. 336 В. С. и слѣд.). Въ такомъ тонѣ ведется большая часть разговора между Тразимахомъ и Сократомъ; при чемъ Тразимахъ отстаиваетъ извѣстное уже намъ положеніе: *справедливо то, что выгодно и полезно сильнѣйшему* и другое: *гораздо выгоднѣе быть несправедливымъ, чѣмъ — справедливымъ*. Когда Сократъ обращается къ нему съ просьбою научить его мудрости, онъ требуетъ съ него плату. Но въ діалектическихъ тонкостяхъ онъ не обнаруживаетъ силы и находчивости. Онъ привыкъ говорить длинныя рѣчи безъ перерыва, гдѣ старался блеснуть краснорѣчіемъ. Мы уже высказали свое мнѣніе о софистахъ въ противоположность Гроту.

Намъ остается сказать нѣсколько словъ о Главконѣ и Адеймантѣ. Они уже слушали софистовъ; обращались и въ обществѣ Сократа, такъ что они не сходны по образованію съ Полемархомъ. Рѣчь Тразимаха и доказательства, что жизнь не-



справедливаго выгоднѣе, чѣмъ справедливаго, не убѣдила ихъ. Главконъ говоритъ, что жизнь *справедливаго* выгоднѣе, и на замѣчаніе Сократа: ты слышалъ, сколько благъ въ жизни несправедливаго открылъ сейчасъ Тразимахъ, отвѣчалъ: «слышалъ, да не вѣрю». Они далеко не всегда безпрекословно соглашались и съ Сократомъ и возражаютъ ему, когда у нихъ возникаетъ какое-либо недоразумѣніе. Когда Тразимахъ не могъ продолжать далѣе спора съ Сократомъ и замолчалъ, то Главконъ сталъ настаивать на продолженіи изслѣдованія вопроса о справедливости и самъ открылъ его пытливыми и серьезными вопросами, обращенными къ Сократу, раздѣливши блага на три разряда: а) благо само по себѣ, б) благо само по себѣ и по послѣдствіямъ и в) благо по послѣдствіямъ, онъ спрашиваетъ Сократа, къ какому изъ нихъ онъ отчисляетъ справедливость. Характеръ разговора измѣняется сравнительно съ тѣмъ, какъ онъ велся съ Полемархомъ и Тразимахомъ: началось серьезное изслѣдованіе, въ которомъ одинаково заинтересованы участвующіе въ бесѣдѣ.

Θ. Зеленогорскій.

дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Іюня 1890 года.

Отдѣльные оттиски изъ журн. «Вѣра и Разумъ» за 1890 годъ.

Харьковъ. Губернская Типографія.

V.N. Karazin Kharkiv National University



01383633